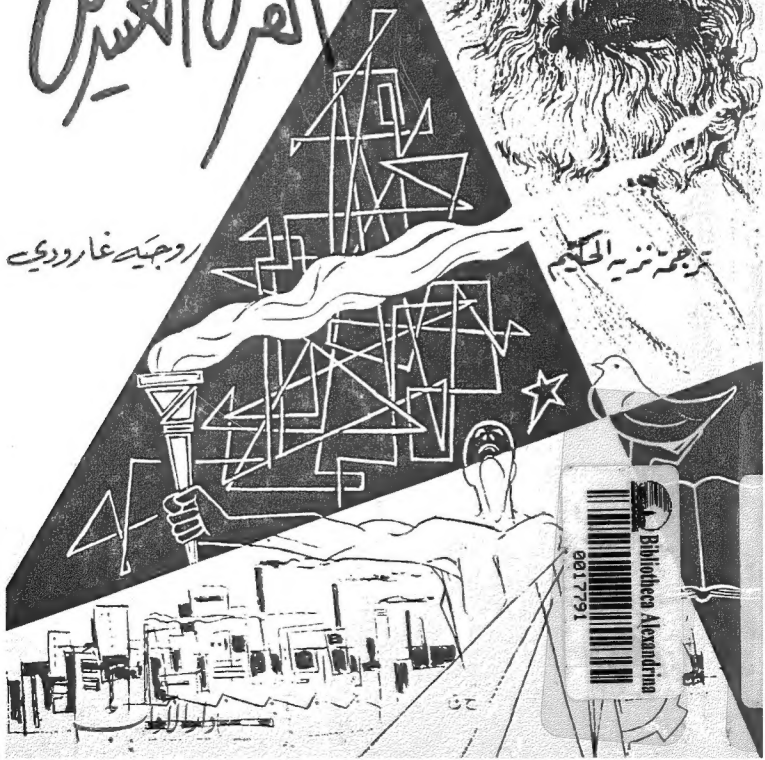


# مارسنة القرن العشرين

روحية غارودي



ترجمة نزيه الحكيم



Bibliotheca Alexandrina

0017791

روحية غارودي

# ماركسية القرن العشرين

تعريب  
نزيه الحكيم

منشورات دار الآداب - بيروت

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الخامسة

بيروت ، كانون الثاني (يناير) ١٩٨٣

## مُصْطَلَحُ الْكِتَابِ

هذا الكتاب لم يكن في حاجة إلى تثبُّتٍ بالمصطلحات العربية المستخدمة فيه مع ما يقابلها في الأصل الفرنسي ، لأن أكثر هذه الألفاظ أصبح مألوفاً في كتب الفلسفة المدرسية وغير المدرسية . ولكن الواقع هو أن الفلسفة ليست ميدان اهتمامي الرئيسي ؛ فإذا أنا عانيت بترجمة هذا الكتاب على رغم مطالبة الفلاسفة قلّالي - وراء ما يقترحه من أساس نظري لتطوير الفكر الماركسي - أرى احتمالات تطبيقية ضخمة النتائج على الصعيد العملي والسياسي ، بعضها قد لا يقصد بلوغه المؤلف نفسه ، وسأحاول الإشارة إليها فيما بعد على هامش هذه الترجمة . وبسبب تلك الاحتمالات نفسها أرى من الفائدة أن ينشر هذا الكتاب على أوسع مدى مُمكن ، وبإذات يُعَيَّن أولئك القراء الذين يلتفون عني في الاهتمام بالتطبيقات العملية ( اهتماماً يستقبلهم كثير وكواطينين ) دون أن تكون الفلسفة مادة رئيسية في مطالعتهم . فكان لا بد من التواضع مع هؤلاء القراء على « معجم صغير » يضم تلك المصطلحات ، سواء في مجال الفلسفة أو اللاهوت أو العلوم الحديثة ، مع القدر الأدنى الضروري من الشرح ، ويضم معها ما اضطرت إلى اقتراحه من ألفاظ جديدة تقريباً أو ترجمة ، ومن قياس جديد يعمل لثغرتنا أكثر مطاوعة لدقائق الفكر المعاصر .

والألفاظ الواردة في صفحات المصطلح التالية يحدها القارئ - لدى ورودها للمرة الأولى في متن الكتاب - مرفقة بنجمة صغيرة . وهي هنا - رغبة منا في التيسير - مرتبة بقدر الامكان ، لا على الأساس الأبجدي ، بل وفقاً لتسلسل ورودها في المتن ، ولكن مع تجميع ما يتصل منها ببعضه ببعض لأي سبب من الأسباب .

المترجم

● **المعتد Dogme ، المعتدنية Dogmatisme ، معتدني Dogmatique .**  
استعملت هذه المادة ( التي تقابل « مذهب الشك » في الفلسفة القديمة و« المذهب النقدي » منذ كانت ) تخلصاً من ثقل تعريب « الدوغماتية » ، ومن الترجمات المختلفة المتداولة حتى الآن والتي تقصر عن أداء معناها أو تضيف اليه حكم قيمة أو لا تتسع مادتها لاشتقاق الكلمات الثلاث المذكورة . [ على أي في الواقع - بعد أن استخدمتها طوال الكتاب - أعترف أن الأصل الأجنبي قد بلغ من الشيوخ بين الناس ما يجعله يطفئ على أية ترجمة . ولذلك قد يكون من الأفضل تعريب مادته بعد تطبيقها على الشكل التالي : **ضغمة Dogme ، ضغومية Dogmatisme ، ضغموي Dogmatique** ] .

● **الوضعية Positivisme ، وهي مذهب « اوغست كونت » .**

● **العلموية Scientisme ، بمعنى القول باعتبار ما بلغناه من العلم أساساً نهائياً ومكتملاً تحدد الماضي والمستقبل على هديه دونما تطوير ممكن ( فهي إذن « معتدنية » في ميدان العلم ) .** وأنا بهذه الصيغة أطبق قياساً لغوياً جديداً سبق لي اقتراحه ، تمييزاً بين مختلف صيغ النسبة التي تكثر الآن في اللغات الأجنبية بينما لا تملك اللغة العربية إلا صيغة قياسية واحدة . وهذا القياس المقترح هو تميم للاستثناء المطبق أصلاً في النسبة إلى الكلمات المنتهية بالتاء المربوطة ، أي بإضافة واو قبل ياء النسبة . وبذلك نستطيع التفريق - هنا مثلاً - بين معاني ثلاثة مواقف : العلمي Scientifique و العلماني Laïque و العلموي Scientiste .

وهذا القياس نفسه سيجده القارئ مطبقاً في الكتاب على المصطلحات التالية :

- **اقتصادوية Economisme ( مقابل : اقتصادي Economique )**

– تكنوقراطية Technologie ونظام الحكم التكنوقراطي Technocratie (مقابل  
تقني و تقنية Technique أو Technicité).

Scolaire	( مقابل : مدرسي )	Scholastique	– مدرسية
Mécanique	( مقابل : مكثني و مكثنية )	Mécaniste	– مكثني
Relatif	( مقابل : نسبي )	Relativiste	– نسبوي
Naturel	( مقابل : طبيعي )	Naturaliste	– طبيعوي
Subjectif	( مقابل : ذاتي )	Subjectiviste	– ذاتوي
Individuel	( مقابل : فردي )	Individualiste	– فردوي

... الخ

● المانوية Manichéisme ، مذهب مثنوي مسيحي ( من القرن الثالث  
يقول بأن العالم مبدأين : النور والظلمة ، أو الخير والشر .

● المعطى Donné . وهو هنا « ما يكون حاضراً أمام العقل قبل أن  
يحدث فيه أي تعديل » ( المعجم الفلسفي للدكتور يوسف كرم ) .

● السبرانية Cybernétique . تمريب اقترحه لهذا العلم الجديد ، القائم  
على « سبر » الماثلاث Analogies بين صور الحركة على مختلف مستويات  
الواقع ، بما يؤدي إلى أداء أفضل على الصعيد التقني . وإلى هذا العلم ، وإلى  
نظرية المعلومات Théorie de L'Information تستند الأجهزة  
والإلكترونية .

ومن الكلمات الواردة في هذا الكتاب ، خاصة "هذا المجال أو منقولة" اليه  
من ميدان المواصلات والأنباء أو من ميدان العلوم الاجتماعية :

– الانتظام الذاتي Autorégulation ، وهو خاصة تتصف بها بعض  
الأجهزة « الإلكترونية » فتستطيع تصحيح أخطائها ( وأخطاء مستمليها )  
والتلاؤم النسبي مع البيئة .

– النموذج Modèle ، وهو « تجسيد ، لبئية ما ، عقلياً أو تقنياً ،

عن طريق الماثلة وتفسير المطبوعات التجريبية والعلاقات بين عناصر هذه البنية .

– البرنامج Programme ، وهو مجموع التعليلات « المجفورة » ( أي الرمزية ) المسجلة في ذاكرة الجهاز « الالكترونى » قبل أن يبدأ العمليات المطلوبة منه .

– الفعل الارتجاعى Retroaction ، وهو جزء من عملية « الانتظام الذاتى » .

– الآلية الموازنة Servo - mécanisme (معجم المورد لنير البلعبي) .

– الحامل Support وهو الأداة المادية لنقل « المعلومة » .

● اللحظة Moment ، وهي ( فى الجدلية منذ هيجل ) القوة التى تنقلنا من الفكرة إلى نقيضها . اللحظة الفاعلة Moment Actif . اللحظة الذاتية Moment Subjectif .

● الانسانية Humanisme ( ومنها : إنسيّ Humaniste ) : حركة بدأت منذ عصر النهضة ، أوضح مماتها الإعلاء من كرامة الإنسان والفكر الإنسانى ، والقول بأن خلاص الإنسان بيده وحده . وهذه الكلمة ( التى أخذ بها معجم كرم ) نفرّق بين هذا التيار الفلسفى العام وبين العلوم الانسانية أو علوم الانسان Sciences Humaines ou Sciences de l'homme .

● المفارقة Transcendance ( ومنها : مفارقة Transcendant, Transcendental ) وهي السمو على المادة من حيث الجوهر والقيام بالذات ( فى اللاهوت والفلسفة القديمة ) أو على التجربة من حيث الوجود والمعرفة ( عند كانط ) .

● الايّنة Aliénation ( ومنها : مُؤَلَّين Aliéné ) . تعريب اقترحه الأستاذ ميشال هليل ، ينبجنا من مختلف الترجمات العربية المستعملة حتى الآن ( كالانسلاب والانسلخ والانخلع والاعتراب والانقصام ، الخ ... )

التي لا تؤدي أية منها كامل المعاني العديدة التي تُعطي هذه الكلمة منذ هيجل وفويرباخ وماركس .

### ● القياس الاقتصادي Econométrie

● التجربة Expérience . وهي في الماركسية لا تعني « مجرد المستوى السلبي لوعي الواقع الموضوعي » بل هي أيضاً تأثير الانسان العملي على هذا الواقع ، في إطار القوانين التي تحكم علاقاتها ، تأثيراً اجتماعياً بالتالي ، تفتني به النظرية والممارسة ( المعجم الفلسفي ، موسكو ١٩٦٧ ، الطبعة الانكليزية ) . ولذلك تصلح أحياناً كلمة « المعاناة » ترجمة لهذا التأثر المتبادل .

وبشتق منها : تجريبي Expérimental ، و تجاربي Empirique .  
ويقابل ذلك : نظري أو تأملي Spéculatif .

● الاسقاط Projection . وهو أن يعزوا الانسان مدركاته - أو عملياته النفسية المكبوتة - إلى العالم الخارجي ( مع تفاسير متعددة لذلك باختلاف المدارس ) .

● الرسم الخيالي أو التخطيط المتخيل Schéma . وهو منذ كانط يعني « طريقة كلية لتصور المقولات على نحو حسي » . ويستخدم الآن أيضاً بمعنى التبسيط « المعتدي » الذي يبتز الواقع الحي .

● المعنى المجرد أو المفهوم Concept هو الماهية المجردة عن المادة وأعراضها ، سواء أكان « أولياً » أو « قلياً » a Priori أم كان « بعدياً » a Posteriori كالقوانين العلمية .

● الجبرية Fatalisme المحتمية Déterminisme . الضرورة Nécessité .

● الاصطفائية أو التخيرية Eclectisme . التليفية Syncretisme ( ولا سيما في الأفلاطونية الجديدة ) .

● الانعكاس Reflet . وهو متقول هنا من معناه « الفيزيائي » في الضوء إلى معنى الدلالة السلبية .



- الموضوع *Objet* ( في مقابلة : الذات *Sujet* ) . الموضوعات و التَمَوُّض *Objectivation* .
- الدالة *Fonction* وهي ( في المنطق الصوري كما في الرياضيات ) ما يتغير بتغير سواء ويتعين بتعيينه .
- التركيب ( أو الجمعية في اقتراح منير البعلبكي ) *Synthèse* . تركيبي *Synthétique* ويقابله تحليلي *Analytique* .
- السفسطائية *Sophistique* .
- العقل *Raison* . عقلاني *Rationnel* . عقلانية *Rationalisme* . لا عقلانية *Irrationalisme* .
- المثال ( ج : مُثَل ) *Archétype* و *Idée* . المثالية *Idéalisme* . وتقابلها المادية *Matérialisme* ( الجدلية *Dialectique* و التاريخية *Historique* ) .
- التمثيل *Assimilation* .
- نظام ، منظومة : انظومة *Système* . النظام أيضاً ( بمعنى اطراد النظام وشكله ) *Ordre* .
- الماهية *Essence* . الهوية *Identité* . الجوهر *Substance* .
- حاة ، كلية ، كُلّ *Totalité* .
- الاستنباط *Dédution* . الاسترجاع ( الارجاع ، الرد ) *Réduction* . الاستدلال *Inférence* . الاستقطاب *Extrapolation* .
- الاستنباط المتواطىء *Dédution univoque* .
- التناقض *Contradiction* . التعارض ، التقابل *Opposition* .
- المحمول *Attribut* . وهو صفة الجوهر ، والمؤلف يستعمله دائماً بمعنى صفات الله .

- الأدادية Agnosticisme . وتقابلها الفُتوسية Gnosticisme .
- غُتوسويّ Gnoséologique .
- مُتقوّم ، مكوّن Constituant . متقوّم ، متكوّن Constitué .
- المقولة Catégorie . المصادرة Postulat . صادر على Postuler .
- البنية Structure البُنْيويّة ( أو المنهب البُنْيوي )
- Structuralisme .
- اللرانعية Pragmatisme .
- الشيء بذاته L'En - soi . التشيء Réification . شيئي
- Chosiste .
- المتناهي Fini . الالمتناهي Infini .
- الكثرة ( أو التعدد ) Pluralité . الكثرَويّة Pluralisme .
- الوجود Existence . الوجود ، الكون ، الكينونة ، الكائن Etre .
- الفعل Acte .
- العدد الذهبي Nombre d'or وهو العدد ( ١,٦١٨ ) الذي كانوا يعتبرون أنه يُولف النسبة الجمالية المثالية .
- مدرسة الشكل ( في علم النفس )
- « Gestaltt » ou Psychologie de la forme
- نظرية الزُمَر ( في الرياضيات ) Théorie des groupes .
- محسوس ، حسي ، عيني Concret .
- سكوني Statique .
- كيفي Qualitatif .
- إعمالِي Opérationnel .
- متآثل الشكل Isomorphe ، متزامن Synchronique ، متخالف
- Diachronique .

- التصعيد ( في علم التحليل النفسي ) Sublimation . الارتداد . Régression .
- الزمانية Temporalité . التاريخية Historicité .
- الجموعية Intériorité . البرانية Extériorité .
- الصورية Formalisme الاسمية Nominalisme النقدية Criticisme .
- الأخلاق الفرعية Morale de L'Intention .
- الألفيون Les Millénaristes طائفة من المسيحيين يعتقدون أن المسيح سيمود إلى الظهور على الأرض فيحكما ألف عام .
- الغير Autrui . النظر Le Regard ، من مصطلحات « سارتر » .
- مناه ( أساس ، سند ) Fondement .
- الاحادية المطلقة ( أو التصورية ) Solipsisme : عشق الذات لدى كانط ، أو هو القول بأن الفكر لا يدرك إلا تصورات ، والأنا وحده هو الموجود .
- التضاييف Corrélation . وهو أن يكون كل من الأمرين شرطاً للآخر .
- المعنى البسيط .. Présentation .
- الازدواج ( أو الثنائية ) Dédoublement .
- الموسوعيون Les Encyclopédistes ، اسم يطلق على مؤلفي « الموسوعة الكبرى » في القرن الثامن عشر في فرنسا ، وأشهرهم « ديدرو » .
- وثنية السلعة ( عند ماركس ) Fetichisme de la Marchandise .
- الستيونية Stoicisme .
- المونادية Monadisme, Monadologie . مدرسة ( يمثلها لينتز ) تقول بأن الكون مؤلف من جواهر روحية بسيطة ( موناتات ) ، في كل منها خلاصة الوجود كله .

- الماوراء ( أي العالم الآخر ) L'An - delà .
- الظاهرية Docetisme . مرطقة ترجع إلى القرون المسيحية الأولى ، يقول بها بعض « الماثورين » و « الفنوصيين » ، و ترى أن جسد المسيح كانسان لم يكن حقيقياً ، بل كان ظاهرياً متوهماً .
- الكاثاريون Cathares . اسم تشترك فيه بضع طوائف من « المراطقة » المسيحيين في القرون الوسطى ، يتطلعون إلى تطهير النفس عن طريق الكشف وبساطة الحياة .
- الكاثاريون Intégristes ، فئة من الكاثوليكين ترى أن المسيحية - عقيدة وموقفاً اجتماعياً - دينٌ كامل متكامل لا تجوز مُواءمته مع ظروف المجتمع الحديث .
- الاستقلال الذاتي Autonomie . الاكراه Heteronomie .
- الحلول ، الهائية Immanence .
- الحلول ، التانس ، التجسد ( التقمص ) Incarnation الامتصاص Desincarnation .
- التأنيس Humanisation .
- الدليل الوجودي Preuve Antologique . وهو يقول إنه يكفي إثباتاً لوجود الله أن لدينا فكرة عنه .
- التافانية Telologie ، الاعتقاد بأن كل شيء يتحرك نحو غاية يحققها . وبعض اللاهوتيين يرون في ذلك « دليلاً غائباً » على وجود الله .
- الاسطورة Mythe .
- وليمة المؤمنين Agape ( وهي كلمة من أصل يوناني معناها الحب ) . كانت هذه الوليمة أيام المسيحية الأولى عشاء مشتركاً يتناولوه المؤمنون معاً استذكراً للمشاء المقدس ، وفي نهايتها كانوا يتبادلون قبة السلام . على أن

الكنيسة لم تلبث أن حرمت « ولانم المحبة » هذه بعد أن انحرفت عن غايتها الروحية .

● الروحية Spiritualité ظواهر الروح  
Phénoménologie de l'Esprit

● الصورة الأولية Image Primordiale .

● الكلتي L'Universel .

● علم اللغات البُنيوي Linguistique structurale .

● السُريالية Surréalisme ، تعريب أصبح شائعاً لهذا المذهب الأدبي الفرنسي ، الداعي إلى التحرر من قيود الواقع والمنطق والتقاليد . وقد انتقل اتجاهه إلى الفن والفلسفة والسياسة . وأبرز ممثليه : « رامبو » و « أبولينير » و « آراغون » و « إيلوار » .

● الضواري Les Fauves . ( ومذهبهم يدعى Fauvisme ) مجموعة من الرسامين الفرنسيين في النصف الأول من القرن العشرين ، جاء اتجاههم ثورة على المدرسة « التأثيرية » ( أو الانطباعية ) وأخذوا بما يسمونه « الطبيعية الذهنية بدلاً من الطبيعية البصرية » وأبرز زعمائهم « هنري ماتيس » .

● المشيوية أو الإرادية Volontarisme .

● الجمالية Esthétique ، كلمة موحدة اقترح استعمالها بديلاً من « الاستطيق » ومن التراجم الأخرى المتعددة الكلمات . وهي في الوقت نفسه تصلح صفةً للأشياء وللشاعر .

## على هامش الترجمة

« ان الجزائري ذا الثقافة الاسلامية يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات أخرى غير سبل هيجل أو ريكاردو أو سان سيمون. فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلاني والجذلي ممثلاً في ابن رشد ، وكان لديه مبشّر بالمادبة التاريخية في شخص ابن خلدون . وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية . »

هذا النص المقتطف من الكتاب الذي بين يديك ليس تلخيصاً لفكرته ولا هو أمّ ما فيه . ولكنه في نظري يستحق هذا الإبراز لأكثر من سبب .

وأول هذه الأسباب أن المؤلف — باختياره من بين شعوب العالم الثالث هذا المثال العربي ، وإعلانه أنه بتراته الثقافي الخاص مؤهل للوصول إلى « اشتراكية علمية » عربية ، فلا تستهم بالهرطقة وإن لم تكن « ماركسية لينينية » — يأتي بالجواب الحاسم حلاً للجدل القضي الذي احتدم طويلاً بين متقفينا التقدميين ، ( ولأغراض سياسية في الواقع لا عقائدية ولا علمية ) حول الاشتراكية التي تأخذ بها بعض أقطارنا وهل تكون « اشتراكية عربية » أم « طريقاً عربياً إلى الاشتراكية » . ان مجرد القول العلمي بأن النظام الاجتماعي والسياسي لبلد ما مرهون بالظروف الموضوعية الراهنة والموروثة (دون أن يقال إنه حصيلة لها) يستتبع أن تكون هناك اشتراكات مختلفة ، تكون « علمية » حقاً بقدر ما

تتسجم في كتابيها مع كتابي ظروفها البيئية . ولذلك يصح القول - مثلاً -  
أن « اللينينية - الستالينية » لم تطبق في روسيا العقيدة الماركسية بقدر ما  
دمغت هذه العقيدة فيها ببسّم التراث القيصري . ومثل هذا القول ينطبق على  
بلدان وأنظمة أخرى كثيرة ...

ويتصل بهذا سبب آخر ، هو أن المؤلف - وإن كان طبيعياً ومؤمناً معاً  
أنه في بحثه الفلسفي هذا عن الماركسية لم يعرض لمسائل القومية والأمة - قد  
طرح بمثاله هذا قضية القومية العربية وعنصر تراث القيم الإسلامية فيها طرْحاً  
غير مباشر ، وكأنه أمرٌ مسلّمٌ به من وجهة النظر الماركسية . ولعلّ من  
الأصح أن نقول : كأمريّة تكسب الماركسية كسباً كبيراً إذا هي بلغت  
من النضج والانفتاح درجة التسليم به والاعتناء بمبرراته ، بعد أن ظلت دهرًا  
طويلاً - باسم « عالمية البروليتاريا » التي لم تتحقق - تقيم حاجزاً ضعيفاً بينها  
وبين الواقع القومي ، و - باسم العلم - تقيم حاجزاً ضعيفاً بينها وبين الشعوب  
الديني وانمكاساته الحضارية .

وهذا يقودنا إلى السبب الثالث - والرئيسي في مجال بحثنا هنا - وهو أن  
ما في النص الذي أوردته من استعداد لقبول اشتراكية « علمية » غير ماركسية ،  
صادر عن واحدٍ من أبرز فلاسفة الماركسية اليوم ، يمطي القارئ العربي  
صورةً عن مدى جدية التطور الذي يمر به الفكر الماركسيّ في هذه الحقبة ،  
ولا سيما في البلدان المتقدمة التي لم تقتصر فيها الاشتراكية بعد ، حيث لا تحول  
دونه دواعي الاحتفاظ بالسلطة ... وهذا التطور هو الكسب الضخم حقاً ،  
والذي يحقّ لنا أن نأمل مزيداً من ضخامته . وهو أيضاً كسبٌ عربي ، أو  
يمكن أن يكون كذلك ، لأننا إذا وعيناه - ونحن ، في بداية مسعانا الجديد  
للخروج من القاع ، مدعوون للانتفاع بتجارب الآخرين ، وأفكارهم قبل صياغة  
حياتنا الجديدة - قلن نجد أنفسنا ( بعد تحررنا من العقلية العشوائية والطائفية  
والسعرية والسلطوية التي قادتنا إلى كوارث عديدة لا تحصر كلها

في « النكسة » ) مكرهين على الاختيار الوحيد بين نار الاستغلال الرأسمالي باسم حرية الفرد وبين صقيع الطغيان القوي باسم مصلحة الجماعة . بل ستكون مسؤولية المثقفين العرب بالذات - في هذه المرحلة ، وتأسيساً محتملاً على المنطلقات القومية والحدودي الذي لا بديل له من التجزئة ولا من الأمية - ان يفتحوا أبواب الحاضر العربي ، الفاسد الهواء ، على الهواء النقي الذي يحمل بوادره عطاء الفكر العالمي غير المنزمت تحت شعار الحوار .

\*

ذلك ان هذا « الحوار » هو الراية التي يرفعها « روجيه غارودي » منذ سنوات عديدة : منذ أبقتته من غفوته « الستالينية » فضيحة « البيان السري » الذي ألقاه « نيكيتا خروتشيف » عام ١٩٥٦ ، فجعلته - كما قال عن نفسه وعن بعض زملائه في مقدمته لهذا الكتاب - لا يحدد ولاء السابق للماركسية لأنه « لا يعود عن النور » بل « ينطلق إلى البحث عن ملامح ليقينه من جديد .. فعمل ذلك لا عن تصميم بالآ يؤمن بشيء بعد الآن ، بل عن تصميم بالآ يؤمن بعد الآن إلا وعيونه مفتحة » . ولم يكن أمامه من سبيل إلى هذه « العيون المفتحة » إلا النقد الذاتي أولاً ، لمسؤولياته الخاصة وللقالب القيصري الذي تجمدت فيه الفلسفة الماركسية ، وإلا النظر الإيماني الواعي إلى ما لدى « الآخرين » من جديد جدير بالنقاش . كانت نواميس « الباتوية الستالينية » قد أصدرت مراسيم تحريرية بتهمة « البورجوازية » أو « الرجعية » أو « الانحطاط » . لم يكن من سبيل إلى « العيون المفتحة » إلا الحوار .

ومنذ ١٩٥٦ نرى « روجيه غارودي » في حوار لا ينقطع . حوار لامع خصومه الفكرين والسياسيين على الضفة الأخرى فحسب ، بل أيضاً مع من يمثلون خصومة ماضيه لحاضره : مع « الماركسيين الرميين » أولئك الذين لا يبرحون حتى الآن - بدعوى واجب الولاء الحزبي - يخضعون عقولهم لتعاليم



كنيستهم الرسمية ، في وقت أصبح من الواضح فيه - بعد حوالي مئة عام من وفاة ماركس وخمسين عاماً من ثورة أكتوبر ، نُصِبَ فيها عَلَمُ لينين على كوكب الزهرة - ان العالم قد شهد من التطورات الجذرية في مجالات التنظيم الاجتماعي والحركات التحررية وتقدم المعارف ما يفرض على الماركسيين أن يمددوا النظر في كل التعاليم التي كانت لها لديهم قدسية المسلمات والأقاليم . ولذلك يبدو المؤلف أحياناً أراف بخصوصه المسيحيين والوجوديين منه ببعض الشيوعيين ، ولا سيما بالاستاذ « آلتوسر » زميله في عضوية المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي .

والحوار مع الآخرين يقتضي بالطبع - أولاً - أن يكون هنالك اختلاف محدد ، ولكنه أيضاً يفترض القناعة المسبقة بأن أيّاً من المتحاورين لا يمتلك الحقيقة المطلقة ، وبالتالي يفترض الانفتاح الذهني المستعد لاحترام آراء الآخرين والتمايش معها أو لإغناء النظرية بها ما دامت لا تتناقض مع ما هو أساسي في هذه النظرية . فلنأخذ هنا إذن أمام « مراجعة » للماركسية ، بل أمام « عودة إلى البنائين » ، « عودة إلى أبسط صور » الماركسية الحية ، تلك التي يلخص المؤلف أسسها في نقاط ثلاث فحسب : « الجدلية » و « التاريخية » و « الممارسة » ، والتي يرى فيها - على خلاف العديد من صيغها « السالينية » أو « المادية » التي أحلت الحزب محل الشعب ، وجعلت من زعيمه الرب الأعلى ، مصدر الحكمة والمالك الأوحيد للحقيقة للنزلة - « دعوة إلى التواضع » ، لأنها قائمة على الإيمان العميق بالإنسان وقدرته على الخلق الحر وعلى الاستزادة من إنسانيته ، وهي بالتالي - وهذا ما يهدف الكتاب في الأساس إلى التدليل عليه - « تحمل في ذاتها ، في مبدئها ذاته ، إمكانات غير متناهية للنساء والتجدد ، تصح لها في كل لحظة من التاريخ سبيل استيعاب ما للفكر والعمل من ظروف جديدة » .

هذه « الامكانات غير المتناهية للنساء والتجدد » - التي لا يمكن في الواقع أن

تتوفر للماركسية إلا إذا عدنا إلى اعتبارها « دليل عمل » فحسب « للحركة الاجتماعية التي يقوم بها الشعب نفسه »<sup>(١)</sup> - استعرضها المؤلف على الصعيد النظري النقدي في مجالات أربعة : نظرية المعرفة ، والأخلاق ، والدين ، وفلسفة الفن .

وليس غرضي هنا بالطبع - ولا أحسب القارئ يتوقع مني - أن ألخص هذه الدراسات أو أناقش تفاصيل ما عرض له المؤلف فيها من آراء . ما يعنيني هو تأكيد نجاح المؤلف في رسم طريق حقيقي حقاً لتجديد الماركسية عبر حوار غلص ، وإن كان يبدو لي أنه بصورة عامة - على هدف إثبات احتمالات التجدد في هذه « الماركسية الحية » قد استشهد أحياناً بأقوال الماركس ( ماركس الشاب بصورة خاصة ) لا تخلو آثار ماركس نفسه من نقبض لها . وما كنت لأحتسب ذلك عليه ( لأنك في الواقع تكاد تجد لدى ماركس سنداً لكل ما تريد إعلانه ) لو أنه بدأ بالتدليل على أن هذه النصوص المختارة تمثل وحدها « ما هو أساسي » حقاً في الماركسية « كما يبدو لي أنه ، في مجال الحوار مع بعض الأديان ومع المدارس الفكرية الأخرى ، أخذها أحياناً بحرفية ضيقة التفسير ، وإجتراف غير عادل للنصوص ، كما فعل مع « فرويد » و « ليفي ستروس » . ولعل مصدر هذا الضيق أن الماركسيين لم يجدوا بعد ما يعزهم عن استمرار سلطان الدين على نفوس الناس ، وأن نظرية التحليل النفسي والمدرسة « البنيوية »<sup>(٢)</sup> في اللغة وعلم الاجتماع هما الآن - ومعهما

---

(١) يقول الخليل : نظريتنا ليست ثاموساً هلياً ، ثاموساً يجب حفظه عن ظهر قلب وزميدة بصورة آلية ، بل هي دليل للعمل .. نظرية النمو ... عرض لمسار التطور التمدد المراحل . ثم يهاجم أولئك الاشتراكيين الذين يتحون ولاءهم للماركسية بوصفها « اقنوم الخلاص الوحيد » « رسالته إلى فلورنس كيلى ، ٢٨ - ١٢ - ١٨٨٦ » . ويقول ماركس في رسالته المشهورة إلى باكونين : « لست أستعمل اصطلاح الاشتراكية العلمية إلا في مقابلة الاشتراكية الطوباوية التي تريد حشر أذهان الشعب بأباطيل جديدة بدلاً من جعل العلم قاصراً على معرفة الحركة الاجتماعية التي يقوم بها الشعب نفسه .

« السِّبْرَانِيَّة » (٢٠) - أكثر المذاهب الفكرية المعاصرة أهليةً لاستكمال قصور الماركسية ( بل إلحاحها على أولوية العامل الاجتماعي ) عن تفسير بعض ظواهر السلوك البشري وعن الاعتراف العادل بدور الفرد الحر المسؤول، وبالتالي كانت هاتان المدرستان مرشحتين لاسقاط دعوى « شمولية » الماركسية كتفسير للإنسان والعالم ، وإن كانتا هما أيضاً تنزلقان أحياناً إلى ادعاء مثل هذا الشمول . ولقد استطاعت « ماركسية القرن العشرين » - على الأقل في الصيغة النظرية التي بطرحها المؤلف - أن تعالج كثيراً من جوانب القصور الذي أثمرت إليه عن طريق الإلحاح على الدور الإيجابي للذاتية ، وتكرار القول بأن الوعي والفعل تجاوزا للوجود ، وإن الإنسان إنما يخلق نفسه لأنه أكثر كثيراً من حصيلة الظروف التي أوجدته ، وأن غرض الاشتراكية الماركسية بالذات - يجديليتها وإصرارها على وحدة النظر والممارسة - هو أن تجعل من كل إنسان إنساناً حقاً ، أي خالقاً بدوره .

فإذا صحت هذه الصورة التي يُقني بها المؤلف « الماركسية الحبة » على ضوء التاريخ المعاصر ، فيسكون قد نجح في أن يصوغ منها أساس « إنسيّة » جديدة ، فلسفة جديدة للإنسان منطلقة من الإنسان نفسه ، من خصب تنوعه الذي لا قيمة لوحدة المجتمع والانسانية إلا به ، ومن إيمانه العميق بالمطلق وقطلته الدنوب إلى الكمال أياً كان مبلغ النسبية في طاقاته ومبلغ الضعف أمام التجربة في مناقبه .

... بشرط أساسي : وهو أن تستكمل هذه الفلسفة « الإنسية » بصيغة جديدة لعلاقات الفرد بالمجتمع ، ولعنى الدولة ، بصيغة جديدة - نظرية وعملية - للديمقراطية والحرية .

والمؤلف لم يكذب بل لمس هذا الجانب الأساسي إلا بصورة عارضة واجفة . فتسحّ بآته أكثر من مرة ، ولكنه ظل دائماً حريصاً على عدم ولوجه .

والديمقراطية - وأنا بشأنها أرفض اللقطيات التي يفرقنا بها بعض

«التقدميين» بذريعة المثالب الفعلية للديمقراطية البورجوازية - ليس لها إلا باب واحد . هو الحوار نفسه ، هو التعدد والحوار بين المتعددين . وهذا واحد - أياً كانت الفلسفة التي تنطلق منها - معيار صدق إيماننا بالإنسان . كما أن «النكسة» التي انزلتنا إليها بكل أنظمتنا «الطليعية» تجعل عودتنا إليه - كالعودة إلى الوحدة - قضية حياة أو موت .

و «روجيه غارودي» دعا إلى التعدد في العلوم حين مجّد «اللحظة»<sup>(\*)</sup> الفاعلة في المعرفة «وحين قال بضرورة اضطراع الفرضيات كما نصل إلى نظريات موحدة» ، وأوسع أفقاً مما لم يكن قبلاً - في التصورات التي انطلقنا منها - إلا حقائق جزئية، كل منها ذات نظرة جانبية . وكان نتيجة «طليعية» لذلك أن شجّب «الحكمة» الستالينية التي أغلقت الباب طويلاً دون العلوم «البورجوازية» التي تحالف «الناموس» الرسمي .

وهو قد فعل مثل ذلك في الفن ، فشجّب «الواقعية الاشتراكية» معلناً أن «الاعتراف بالدور الخلاق للفن يقودنا إلى أن نتمنى - لا أن نقبل فحسب - كثرة» خصبة في مدارس الفن وأساليبه .

وفعل مثل ذلك في الأخلاق ، رافضاً أبوية «التسامح» ، واجداً في التفاعل الحرّ علاجاً لمرض «الآلئنة»<sup>(\*)</sup> الذي بنت الماركسية «الحياة» أكثر دعوتها على تحرير الإنسان منه .

ولكن «غارودي» ، حين اكتشف «الدور الفاعل للوعي» ، خصّ به «الحزب الثوري» الواحد ، فحجب هذا الدور عن «القطيع» وقصره على «الطليعية الثورية» ، طليعة «المثقفين» - البورجوازيين الصغار بالضرورة أياً كان لون ثيابهم - الذين يتحدثون باسم «البروليتاريا» (أو يختارونها حين لا تكون موجودة) ويتحكمون بها إذ يحكمون باسمها . وهذه ليست «الماركسية الحية» ، بل هي نظرية لينين ، القائلة بحتمية الحاجة إلى وساطة هؤلاء «المثقفين الثوريين الاشتراكيين» كطبقة فوق الطبقات ، محتكرة للقيادة

مطلقة السلطة ، لأن الطبقة العامة لو تركت وشأنها لما استطاعت الوصول إلى أكثر من الوعي النقابي » (١) . وهي نفسها النظرية السائدة حتى الآن كأنها الحقيقة المنزلة ، بل هي قد تطورت حتى خلقت لدى الخصوم والأنصار مما قناعة بأن « بناء الاشتراكية » متلازم مع طغيان « الطليعة الواعية » وسلطانها المسلحة . وليس يكفي أبداً ، في إسباغ الماركسية على هذه النظرية وتطبيقاتها ، أن يشجب المؤلف ارهاب العهد الستاليني . كجريمة ضد الاشتراكية ، وخرق لقواعد الديمقراطية في الحزب وفي السلطة .

أما « الماركسية الحية » حقاً ، ماركسية الحوار ، فنجدها في « البيان الشيوعي » ( ١٨٤٨ ) ، حيث لا يتفك ماركس وأنجلس يتحدان عن « الأحزاب العمالية المتعددة » ويشيران إلى أن « الشيوعيين يؤلفون فئة فصص من الحركة العمالية » وان هدفهم المباشر هو نفس هدف كل الأحزاب البروليتارية الأخرى ، وأنهم « لا يؤلفون حزياً متميزاً متمارضاً معها » .

فكيف إذن وقف المؤلف من « الماركسية الحية » عند منتصف الطريق ؟ كيف لم يبلغ بفلسفته « الإنسية » إلى نهايتها المنطقية ، نهاية الدعوة إلى الديمقراطية التقدمية القائمة على تعدد الأحزاب وحق الأكرية في الحكم وحق الأقلية في النقد والمعارضة في إطار النظام الاشتراكي ؟ كيف فاتته أن الشرط الأول لأية « إنسية » حقيقية هي قبول الرهان الأكبر : رهان التحرك المتوازن على صراطٍ يوائم بين مبادرة الفرد الحرة وبين مسؤوليته تجاه المجتمع ؟ كيف لم يرَ أن « التعدد » الخلاقي في الأخلاق والعلم والفن سيكون أكثر خلقاً إنسانياً في علاقات السلطة وأنه الضمانة الوحيدة ضد التسلط ؟

في رأيي أن هذا القصور يرجع على الأقل إلى ثلاثة أسباب :

---

(١) في كتابه : « ما العمل ؟ » . أنظر رد الشيوعيين أنفسهم على هذه النظرية الديكتاتورية القيصرية ، في كتاب « الدولة الاشتراكية » تأليف جماعة « جان دور » ، الذي ترجمته ونشرته دار الطليعة ( بيروت ، ١٩٦٧ ) .

السبب الأول أن « الماركسية الحية » ، وإن كانت دعوة إلى الاشتراكية الثورية من أجل قيام « ديكتاتورية البروليتاريا الديمقراطية » في البلدان المتقدمة صناعياً ، لا تتضمن أية « وصفة » واضحة ومنهجية ، صالحة للتطبيق في النظام الاشتراكي الذي تدعو إلى قيامه . فأنت في مؤلفات ماركس وإنجلز تنتقل معها مباشرة من مرحلة « انتصار الثورة » إلى مرحلة « اضمحلال الدولة » ، ولذلك كان « ريمون آرون » على حق حين قال ان « الاشتراكية العملية هي أولاً وقبل كل شيء نظرية ( نقدية ) للرأسمالية . . مذهب تفتش فيه عبثاً عن وصف تفصيلي للنظام الذي يفترض أن يعقب النظام الرأسمالي » (١) . على أن « روجيه غارودي » تفسر في الواقع يمثل هذه المتاهة نفسها في مجال آخر هو مجال الفن ، حيث لم يقم مؤسس الماركسية أيضاً بأية صياغة منهجية للبادئ الجمالية ، « فكل ما يمكن العثور عليه في كتاباتها أحكام خاصة على هذا الأثر الفني أو ذاك » ، تتغلغلها بعض الملاحظات المتصلة بالطريقة . وهذه عناصر ثمينة ، ولكن وضعها الواحد إلى جانب الآخر لا يكفي لتأليف فلسفة ماركسية للجمال ، ونحن نراه مع ذلك ، وربما بفضل ذلك ، لم يعجز عن أن يقدم لنا منطلقاً لفلسفة جمالية تتسق مع الخط العام للماركسية وتسير على هديها . وكان يوسع لو أراد أن يقوم بالجهد نفسه لوضع نظرية « كثرَوِيَّة » (٢) عن « الثورة والدولة » .

أما السبب الثاني فهو أن المؤلف نفسه عضو بارز في المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي كما سبق القول ، ومن السير أن تصوره - مها بلغت به الموضوعية الفكرية المجردة - متحرراً من هذا الالتزام وما يفرضه من « تعقُّل » سياسي عملي يُحسِّب الانزلاق إلى الرأي المستقل في ميدان وثيق الصلة بمحاضر حزبه ومستقبله .

ويبقى السبب الثالث ، وهو الأكثر أهمية : ان لينين في الواقع - على الأقل

---

(١) في كتاب : « من ماركس إلى ملوتشي فونغ : مائة عام من الدولة الماركسية » .  
( ١٩٦٦ ) .

منذ ١٩٠٢ - ليس امتداداً للماركس الابنفس المعنى الذي يقول فيه ماركس ان « الاشتراكية تنضج في رحم النظام الرأسمالي » . ولئن كان لينين حق نهاية القرن التاسع عشر يحمل في أفكاره النظرية صورة « اشتراكية ديمقراطية » من ماركس ، مع بدايات من التخلي عن « المادية التاريخية » وحتمة قوانينها ، فهو منذ « ما العمل ؟ » ( وربما باستثناء اقترابه الاوضح نحو المجلس في « المادية والنقدية التجارية » ) يحمل في تفكيره الثوري « الاداري » و « الطليعي » - بصرف النظر عن عبقرته الفلسفية والقيادية - كل البذور التي أنضجها جنون العظمة لدى ستالين وآراؤه الدامية عن « تقاقم الصراع الطبقي في ظل دكتاتورية البروليتاريا » . ولذلك كانت أية عودة حقيقية فعلية إلى « الماركسية الحية » - ولو صدم ذلك قراءة المطولات الدعائية - تعني بالضرورة إسقاط « اللينينية » من تعبير « الماركسية-اللينينية » المتناقض الحديث . تعني الخروج على لينين في كل نظراته عن « الثورة والقوة » وكل موافقه العملية بشأن « الصيغة المرحلية الاضطرابية » التي اتخذتها « دكتاتورية البروليتاريا » على يديه . والخروج على لينين « زندقة » لا يحرؤ عليها اليوم « روجيه غارودي » ولا أحد سواء من الشيوعيين . ولو أنت أكرهتهم على الخيار لاخترأوا الخروج على ماركس لا عليه : فماركس ليس إلا المؤسس النظري للاشتراكية العملية ، أما لينين فهو أبو السلطة الشيوعية ورائدها . والشيوعيون ينطلقون من أولوية الاقتصاد نظرياً فحسب ، أما عملياً فالسلطة السياسية وحدها منطلقهم ومُنْتَهَاهم .



أيما كان الأمر ، وبرغم هذا القصور العملي على هامش المحاولة النظرية ، يظل كتاب « ماركسية القرن العشرين » خطوة رائدة هامة على طريق الحوار المفتوح ، طريق تحرير البشر من « الايديولوجيات » الشمولية التي تزعم تفسير الانسان والطبيعة تفسيراً أحادياً نهائياً يفرض غيبيةً جديدةً باسم العلم ،

ومحريرهم من الانظمة الشمولية التي تنسب نفسها إلى هذه « الايديولوجيات » ، وطريق النزول بالبشر إلى مستوى التلاقى بالحوار على صعيد العلم ، نزولاً يرتفع بالإنسان ويحمله أكثر إنسانية .

ويزيد من أهمية هذه الخطوة ومثيلاتها أنها لا تبقى حبيسة البحث « الأكاديمي » ، بل هي في الوقت نفسه تقدم البرهان على تجاوز الاشتراكية مرحلة أمراض الطفولة بتميرها عن الرغبة العملية في الحوار وبدفعها هذه الرغبة إلى أمام . ولئن كان « طريق الحوار » هذا لم يفتح بعد عملياً على صعيد حرية الرأي ومشاركة المواطنين في السلطة ( باستثناء بدايات جَنينية في بعض دول أوروبا الشرقية ) فهو دون ريب قد اجتاز شوطاً لا بأس به على صعيد حرية البحث العلمي والخلق الفني ، وحتى على صعيد تطبيق مبدأ « ما لله لله وما لماركس لماركس » في تمايش الكنيسة والسلطة الاشتراكية الألمانية ، وإن كان أنصار السلبية الأحادية المتزمتة لا يزالون أكثر قوة <sup>(١)</sup> . ويجب أن يضاف إلى هذا التقدم ظاهرة لا بد أن يكون لها أثرها التدريجي الهامشي على تطورات الأوضاع في داخل الأنظمة الشيوعية ، وهي أن الأحزاب الشيوعية ( المناصرة لموسكو على الأقل ) في الأكثرية الكبرى من دول الغرب قد أعلنت الآن اختيارها الصريح للطريق « البرلماني » إلى الاشتراكية ( وإن كان يترامى أن هذه الظاهرة كانت حتى الآن سلبية الهدف والأثر في بلدان أمريكا اللاتينية ) .

ولاريب أن على العرب أن يتفكروا في كل هذا الحوار على طريق

---

(١) راجع ، كثال على استمرار هذه السلبية ، « المجمع الفلسفي » المكتوب من وجهة النظر الشيوعية ( موسكو ١٩٦٧ ) ، حيث لا يزال « الدين آفيون الشعوب » ، وحيث لا تعرف عن الاسلام مثلاً إلا أنه « يبرر الظلم الاجتماعي ويصد الناس عن الكفاح الثوري ويدفعهم إلى انتظار بليدي السعادة في الآخرة » . ان الفرق كبير جداً بين هذا المراء الفلسفي ( الذي لا يميز بين الثورة الحضارية التي مثلها الاسلام وبين وضع المسلمين في عهود الانحطاط الممتدة حتى الآن ) وبين النص الذي نقلته عن الأستاذ « غارودي » في بداية هذه المقدمة .



« الإنسانية » الجديدة ، عام يُفنون به إنسانيتهم ويسهمون في تطويره وفي صياغة البُعد الديمقراطي الاجتماعي فيه . فذلك أجدى عليهم كثيراً من التيه البليد بين الشعارات ، ومن الحُبال الذليل أمام النكسات . إن أول شروط حق الشعوب بالبقاء والكرامة في عصر القوة هو أن تَمِيَّ فعلاً إنسانيتها وتؤمن بها ، وحينئذ فقط تستطيع ، ويحق لها ، أن تدافع عنها تجاه الآخرين ولو بأظافر الوحوش .

تزيه الحكيم

القاهرة في ١٠/٢٢/١٩٦٧

« لهذا لا أتوقع لنفسي عودة »  
فلست من الذين يمودون عن  
النور » .

باهلو نيرودا

[ ذكريات الجزيرة السوداء ]



## مَقَدِّمَةٌ

أَشَقُّ الْأُمُور لَيْسَ دَائِمًا أَنْ نَحُلَّ الْمَضَلَّاتِ ، بَلْ هُوَ - أحيانًا - أَنْ نَطْرَحَهَا .

وفي هذا التُّلُثِ الْآخِرِ مِنَ الْقَرْنِ الْعَشْرِينَ يَتَسَارَعُ نَوُّ الْعِلَاقَاتِ الْإِنْسَانِيَّةِ ، وَمَعَارِفِ الْبَشَرِ وَطَاقَاتِهِمْ ، عَلَى صُورَةٍ تَغْيِرُ مَعَهَا « الْمَطْبِئَاتِ » الْقَدِيمَةِ لِمَشْكَلَاتِنَا تَغْيِيرًا جَنْدَرِيًّا .

وَلَيْسَ مِنْ فَنِّ التَّفَكِيرِ وَسطَ دَوَّامَةِ الطُّوفَانِ .

لِذَلِكَ يَنْبَغِي لَنَا ، كَمَا قَالَ الْأَبُ دِيَتْرِشْ بِنُهوفر ، عام ١٩٤٤ ، « أَنْ نَجَازِفَ بِقَوْلِ أَشْيَاءَ مَعْرِضَةٍ لِلنَّقْضِ ، شَرِيطَةً أَنْ يَكُونَ فِي هَذَا إِثَارَةٌ لِقَضَائِنَا الْحَيَوِيَّةِ » .

وهذا التَّفَكِيرُ فِي الْجَوْهَرِيِّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْمَارْكَسِيُّونَ بِصُورَةٍ خَاصَّةٍ ، وَبِالذَّاتِ لِأَنَّ الْمَارْكَسِيَّةَ لَيْسَتْ فِلَسْفَةً مِنْ جِلَّةِ الْفِلَسَفَاتِ ، بَلْ هِيَ اجْتِبَازُ الْوَعْيِ لِحَرَكَةِ التَّارِيخِ الْعَمِيقَةِ ، وَالتَّطَلُّعُ الطَّامُوحُ - تَطَلُّعُ « بَرُوْمِشْيُوس » - إِلَى الْأَخْذِ بِزِمَامِ الصُّيُورَةِ وَإِلَى بِنَاءِ الْمُسْتَقْبَلِ عَلَى وَعْيٍ . إِنْ الْمَارْكَسِيَّةُ هِيَ خُطَّةُ اتِّجَاهِ الْقَرْنِ الَّذِي نَعِيشُ فِيهِ ، وَهِيَ لِذَلِكَ تَقْرُضُ عَلَى كُلِّ مَارْكَسِيٍّ مَسْئُولِيَّةَ شَخْصِيَّةٍ .

وَلَقَدْ أَتَتْ الْمَارْكَسِيَّةُ بِالْبَيِّنَاتِ عَلَى خُصُوبَتِهَا وَعَلَى جَدُودِهَا الْمُبْدَعَةِ ، فِي الْعَدِيدِ مِنْ مَجَالَاتِ الْمَارَسَةِ ، فَغَيَّرَتِ الْحَيَاةَ الْاِقْتِصَادِيَّةَ وَالْاجْتِمَاعِيَّةَ فِي بِلَادِنَا

ضخمة ؟ وأُتحت الملايين من البشر - ظلوا مستعبدين آلاف السنين - أن يدخلوا عالم الحضارة ، وأن ينعموا أخيراً بظروف معاشية إنسانية . فما الذي أصاب الفلسفة الماركسية ، في عالم الطوفان الذي يشهده القرن العشرون ، حتى « غُفَّتْ » كأنها « حسناء الغابة الثامنة » مدى خمس وعشرين سنة ؟

لقد انطلقت هذه الفلسفة بمثل انطلاق الجيوش إلى حلفه ، فاستطاع ماركس وأنجلس أن يُبصِّرا الإنسان بإمكاناته الخلاقة ، وأن يضما للطبقة العاملة برنامجاً لبناء مجتمع يتبع تفتح الإنسان ، ومنهجاً هو في وقتٍ معاً خطة 'مركبة' وطريقة عليّة 'لبناء هذا المجتمع .

وبعد أن بدأت هذه النظرية تُنظَّم على مدى العالم نضالاً « البروليتاريا » الطبقي ، وتوحى بثقة مطلقة بانتصار الحركة العمالية ، أخذ هذا التيار التجديدي في الفكر والعمل ينحسر مرةً أولى منذ ١٨٩٠ ، خلال مرحلة النمو 'السمي' نسبياً للعالم الرأسمالي ، و« يَتَوَسَّنْ » في « مُتَقَدِّمَةٍ » <sup>(\*)</sup> انتهازية سرَّت إليها عدوى الوضعية <sup>(\*)</sup> ود 'المِلْمُومَةِ' <sup>(\*)</sup> السائدة .

ثم بعث « لينين » في الماركسية حياتها الثورية بوسيلتين في وقتٍ واحد : أولاها العودة إلى الأساس باستخلاص جوهر الماركسية ، بوصفها تصوراً للعالم يبني أسلوباً منهجياً للمبادرة التاريخية ، وثانيتها التحليل العلمي لواقع زمانه ، العلمي بالذات لأنه لم يحاول أن يُفسر الأحداث وكأنها مجرد تنفيذ لمشروع « سيناريو » كتب قبل خمسين سنة ، بل قصَّدَ - على العكس - إلى اكتشاف ما بها من جِدَّة .

ففي وجه كل صور المتقَدِّمَةِ التي تقود إلى الجبرية التاريخية ، وإلى « الاقتصادِ وِية » <sup>(\*)</sup> ، إلى العفوية ، كان لينين يمثل العودة إلى ما في الفكر الماركسي من عمادٍ جوهرية وروح حية . وقد كتب في مطلع دراسته عن « الفكر التاريخي » لنظرية كارل ماركس يقول : « جوهر نظرية ماركس إنما هو في أنها ألقت الضوء على دور البروليتاريا التاريخي العالمي ، كصانعة للمجتمع الاشتراكي » .

وفي الرد على كل ما أُصِيت به الماركسية من تقاسير تتلوع بالموضوعية لتجعل من التاريخ « العلمي » تاريخاً « جاهزاً » ، المستقبل فيه مكتوب منذ الأزل والإنسان غائب عن صنعه ، كان لينين يؤكد التصور الماركسي حقاً ، تصور المبادرة للتاريخية .

وقد كتب في شباط ١٩٠٧ مقدمة للطبعة الروسية لرسائل ماركس إلى « كوجلان » فاستعرض فيها إشارات ماركس إلى ثورة ١٨٤٨ ، ثم جلدَ بسياطه « أدعياء الماركسية الذين يفكرون : كل هذا لغو أخلاقي ، ورومانسية ، واقترار إلى الواقعية » ، فأجابهم : « لا يا سادة ، إنما هو التوحيد بين النظرية الثورية والسياسة الثورية » ، هذا التوحيد الذي لولاه لسقطنا مرة أخرى ، مع « بليخانوف » و « كروتسكي » وأمثالهما ، في تصور لما يسمونه « الموضوعية » هو في حقيقته تبرير نظري للانتهازية . وأضاف يقول : « ليست ماركسية ، تلك النظرية التي تنتقل من تقرير واقع موضوعي إلى تبريره كأمر واقع » .

ونرى لينين يقابل بين موقف « بليخانوف » الذي قال بعد الثورة الروسية في كانون الأول ١٩٠٥ : « لم يكن يجب اللجوء إلى السلاح » ، وبين موقف ماركس تجاه « كومون » باريس .

فقبل ثورة « الكومون » بأكثر من ستة أشهر ، في أيلول ١٨٧٠ ، كان ماركس ، في رسالته التي وجهها إلى « الدولية » يحذر العمال الفرنسيين من أوهام الحماس القومي التي تدفع إلى القيام بحركة تمائل حركة ١٧٩٢ ، ويبرهن لهم على أن العصيان كان ميثوس المواقف . ولكن - يقول لينين - حين ابتدأت الانتفاضة في آذار ١٨٧١ ، لم يحاول ماركس « أن يستعلي على خصومه الذين كانوا على رأس الحركة ، من أنصار برودون وبلانك ... » . لم يقل لهم : « أرايتم ؟ لقد قلت ذلك من قبل . ما كان لكم أن تلجأوا إلى السلاح . » لا ، بل ان ماركس ، في ١٢ نيسان ١٨٧١ ، كتب إلى كوجلان رسالة بالغة الحماس ،

تستحق أن نعلقها على الجدار لدى كل شيوعي روسي ولدى كل عامل يحسن القراءة ... رسالة يُجَدُّ فيها بطولة هؤلاء العمال الباريسيين الذين يقوم البرودونيون والبلانكيون : « ما أروع ما لدى هؤلاء الباريسيين من مبادرة تاريخية ومن مقدرة على التضحية ! » ويضيف لينين : « ان ما يضعه ماركس فوق كل اعتبار هو هذه المبادرة التاريخية لدى الجماهير ... آه ! كم كانوا سيضحكون من ماركس لو عرفوا ذلك ، « حكاية » الماركسية اليوم و « واقعيوها » ، أولئك الذين يأخذون على روسيا ١٩٠٦-١٩٠٧ رومانيتها الثورية ! .. كم كانوا ، باسم المادية والاقتصادوية ومعاربة الطوباوية ، سيسخرون من ذلك الذي كان يجتد محاولة غزو الساء ! »

ثم يروي لينين كيف كان ماركس يدرس « تقنية »<sup>(٢٠)</sup> الثورة بحرس بالغ ، وبدلاً من أن يَختَرُ النُصْحَ بعدم اللجوء إلى السلاح ، كما يفعل المتقدي « بليخاوف » ، كان يشيرُ بالهجوم قائلاً : « كان ينبغي الهجوم مباشرة على فرساي » ، وقائلاً بعد ذلك بأيام : « لقد تعجّلت اللجنة المركزية للكهومون بالتخلي عن سلطانها المطلقة ». وحين يحدث « كوغلمان » عن شكوكه ، ويصف الثورة بأنها محاولة « لا أملَ وراءها ، ويدعو إلى الواقعية بدلاً من الرومانسية ، يحبه ماركس في ١٧ نيسان ١٨٧١ : « إن صنع التاريخ سيكون دون ريب أمراً ميسوراً لو كان يمكن أن يتمّ بعدم خوضنا المعركة إلا حين يكون مؤكداً أن كل الحظوظ إلى جانبنا » .

ان هذا الوعي الراهف لما هو أسامي في الماركسية ولما هو جديد في التاريخ هو الذي جعل لينين قادراً على القيام بثورة « أكتوبر » ، هذه الثورة التي ليست - فحسب - بداية الأمل للضطهدين في العالم كله ، بل هي أيضاً - لدى كل أولئك الذين يعينهم المستقبل - أكبر حدثٍ روحي في فجر القرن العشرين .

لقد كان عهد لينين من الخصوبة الثقافية بحيث شهد ازدهاراً عديداً من الآثار

الفنية الرائعة ، فشهدت العشرات أشعار « ألكسندر بلوك » و « مايا كوفسكي »  
ولوحات « كنديفسكي » و « مايفيتش » ، وروايات « غوركى » و « الكسي  
تولستوي » ، وأفلام « أيزنشتاين » .

والذين بلغوا سنّ الرجولة بين الحربين العالميتين ، وكانت لهم أعينٌ تدرك  
الجديد الذي يولد ، عاشوا في منابر رائع : منابر كفاح البلاشفة وانتصارهم  
على غزو أربع عشرة دولة ، وملحمة الخطط الخمسية التي جعلت من بلد متخلف  
اقتصادياً وتقنياً - في مدى سنوات - إحدى الدول الكبرى في العالم ، بعد  
ذلك - في مواجهة الطوفان النازي - منابر وقوف هذا الشعب البطل وحده  
بينما كانت أوروبا كلها قد تسوّخت للعبودية ، وإنقاذ العالم في « ستالينغراد »  
من عودة إلى البربرية القديمة ؛ ثم إعادة تعمير آلاف المدن المحرقة ، وأولى  
الانتصارات الانسانية في غزو الفضاء .

تلك قواعد من الصخر الحكيم من شأنها أن تدعم أفكارنا النقدية وأن  
تضع له حدوده .

وإليها تضاف كل الآمال التي ولدتها هذه الحياة الجديدة : الحرب الاسبانية  
التي جعلت من هذا الشعب طليعة لكل ما تلا من مقاومة وطنية للفاشية  
المهتلية ، والدور العظيم الذي لعبته الأحزاب الشيوعية في النضال التحرري من  
النازية ، و « المسيرة الطويلة » والثورة الصينية المظفرة مع انتصاف القرن ،  
وكوبا - في الطرف الآخر من العالم - يلتقي حماسها الثوري مع الماركسية  
اللينينية .

وتجاه هذا العالم الجديد الذي كان يولد وينمو ، كان عالم آخر يُختصر :  
فحرب ١٩١٤ - ١٩١٨ كانت قد هزت الإيمان بكثير من القيم ، ومعاهدات  
فرساي قد خلقت منطلقات جديدة للحرب ، وبين الحربين كانت بشاعة  
الاستعمار تبلغ ذروتها ، وأزمة ١٩٢٩ تعصف بآخر ما تبقي من الأوهام مملفاً  
على نظام اقتصادي يعمل السلطان لقوانين الغابة في عالم حديدي .



هذه الأزمة الشاملة لم يكن من سبيل إلى تحطّنها إلا سبيل « حرب شاملة » كان « لودندورف » قد ابتدع فكرتها وكانت الهتلرية التعبير الأكمل لها دون أن تكون التعبير الوحيد : فالتهلي النهائي عن كل تمييز بين ما هو مدني وما هو عسكري قد وجد بدايته في « غرينقا »<sup>(١)</sup> ولكنه تأكد في « هيروشيا ».

والنظام الرأسمالي ، في أرقى صوره وأغناما وأكثرها قوة ، صورة الولايات المتحدة الأميركية ، لم ينبجح في أن يثبت أهليته لتحقيق الرفاه حق لشعب واحد دون الأخذ بسياسة التسلح والحرب ، ودون استغلال قارات بأكملها كقارة أمريكا اللاتينية . وهو — من محاكم التفتيش « المكارثية » إلى المذابح العنصرية في « لوس أنجلوس » ، ومن غواتمالا إلى الفيتنام — لم يستطع أن يقدم الدليل على أهليته لتحقيق الديمقراطية .

كنا إذن نحارب الشر المطلق ، فكيف كان لنا ألا نعتقد أن قضيتنا هي قضية الخير المطلق ؟ لذلك استرحنا إلى هذه النظرة « الماثوية » \* للعلم . نرى الشر كله في جانب ، وفي تصورنا لخطاطه الشامل ننكر على هذا العالم المتعفن فعلا أي احتمال بأن تولد فيه أية قيمة إنسانية مهما ضوّلت ، وحق لو كانت قيمة فنية . ونرى في الجانب الآخر الخير كله ، لا ظلال فيه ولا درجات ، وبإسم الولاء الحزبي نرفض أخذه بأي تمحيص نقدي .

هكذا قبلنا في حماس — حق دون أن نقتره — علينا — بالمعتقدية الستالينية .

وكانت هذه الستالينية مركزة كلها في عشرين صفحة خاطفة ، يُفتره فيها أن تضم خلاصة كتب الحكمة الفلسفية . وكما كانت هناك تملكك « اللاتينية بلا دموع » وأخرى تملكك « اليونانية وأنت تضحك » ، كانت هذه الصفحات تضع الفلسفة في متناول الجميع وفي ثلاثة دروس . الدرس الأول في الأمور

(١) مدينة إسبانية دمرها الطيران الألماني خلال الحرب الأهلية ( عام ١٩٣٧ ) ، واستوس منها « بيكاسو » لوحة مشهورة . ( المترجم ) .

العامة ( الأونطولوجيا ) : مبادئ المادية الثلاثة . الدرس الثاني في المنطق :  
قوانين الجدلية الأربعة . الدرس الثالث في فلسفة التاريخ : المراحل الخمس  
لصراع الطبقات .

وطوال العهد الذي سيطر عليه هذا الأسلوب من التفكير ، لم يكن هناك  
من فلسفة ماركسية ، بل هنرٌ « مَدْرَسَوِيٌّ »<sup>(١)</sup> يزعم أن عنده الجواب على  
كل الأمور دون أن يعرف طبيعتها ، من علم الحياة إلى فلسفة الجمال ، مروراً  
بالزراعة والكيمياء . وما تَمَّ من انتصارات تحققت لا بفضل هذا اللاهوت  
الجديد بل على رغمه : في الفيزياء حيث أحرَسَ « الفلاسفة » ليستطيع أن يعمل  
العلماء ، وفي التقنيات حيث كانت الضرورات العملية - لحسن الحظ - أقوى  
من أن تُذللَ لِّلْعَنَاتِ تلك السفسة ، كوصفها علم « السِّبْرَانِيَّة »<sup>(٢)</sup> في  
بداياته بأنه « علمٌ بورجوازي » . إن هذا النحو من فهم الجدل ، والفلسفة  
بصورة عامة ، لم يكن عاجزاً عن هداية البحث فحسب ، بل كان أيضاً  
عائقاً له .

على أن بناء الاشتراكية ظل برغم ذلك مستمراً وفقاً للخطة العامة التي  
رسمها لينين ، والحياة السياسية<sup>(٣)</sup> لم تضطرب إلا جزئياً بتأثير هذا التنظير  
الخاطئ ، إذ أن المقتضيات العملية للصراع الطبقي والتقاليد الوطنية لدى  
« البروليتاريا » في البلدان الأوربية قد دفعت إلى معارك بطولية واضحة  
الرؤية ، كان لابد لها من التعارض الفعلي مع التبسيط المتعدي في نقاطها  
الرئيسية .

كان لينين ، مثلاً ، قد عَلمنا أن نضالَ المتاضلين نفسه لن يكون له من معنى  
ولا من أساس يستند إليه لو أن انتصار الاشتراكية كان مضموناً سلفاً بفعل  
حتمية خارجية . وكان ، نقضاً لنظريات « الاقتصادوية » و « العفوية » ،

---

(١) من الواضح أن المؤلف يشير هنا إلى الحياة السياسية في خارج الاتحاد السوفياتي .  
(المترجم ) .

يُلجّ على أهمية « اللحظة الذاتية »<sup>(١٥)</sup> أي على أهمية عامل الوعي في العمل الثوري .

وفي الحزب الشيوعي الفرنسي كان الكفاح ضد المعتدّية الجبرية ظاهرة ثابتة في آثار « موريس توريز » . في ١٩٣٤ قال : « إن تحطيم الرأسمالية ليس بالأمر الحتمي » . وفي ١٩٥٠ قال : « الحرب ليست بالأمر الحتمي » . وقال عام ١٩٥١ : « البؤس ليس بالأمر الحتمي » ، وذلك في معرض دراساته حول الافتقار ، حيث كان يعارض « الاعتقاد بوجود قانون حديدي ، وقدر محتوم يتغل كاهل الطبقة العاملة » . وهذا الموقف هو الذي أتاح له اتخاذ مبادراته التاريخية الكبرى ، كالجبهة الشعبية ، و « اليسد اليسوطة » نحو المسيحيين ، و « الجبهة الفرنسية » التي تحققت سلامة الأخذ بها في المقاومة وفي تحرير فرنسا وانبعاثها .

على أنه يبقى أن الحركة ، إذا هي استطاعت أن تتابع مسيرتها في المجالات الرئيسية ، فقد دفعت ثمنًا لذلك تبديداً رهيباً للوجود الانساني ، إذ أن ربع القرن الذي احتجبت خلاله الاصاله الماركسية النقدية والعملية ، أي العلمية ، ليقوم مقامها تصوّر للعالم والمعرفة أصبح معتقدياً ولاهوتياً ، ربع القرن هذا كان باهظ التكلفة : ملايين من الحيات .

ان محاكم التنقيش هي بنت المعتدّية المتحجّرة .

ما أن نخرج عن الموقف الذي لا سبيل أبداً للفصل بين علميه و « إنسيته »<sup>(١٦)</sup> ، لنستريح إلى خرافة القول بحقيقة مطلقة ، علوية ، مفارقة<sup>(١٧)</sup> البشر الذين يعيشونها وبيدعوها في اليومي من تاريخهم ، حتى نشأ الأساليب السلطوية ، أساليب الاবাদة ، بالحتم ، من ضرورة فرض هذه الحقيقة من أعلى .

والعدوان على الديمقراطية في الحزب وفي الدولة ينشأ بالضرورة من هذا التصور اللاهوتي للعالم وللتطور التاريخي والفكر البشري .

ولقد حالت الظروف التاريخية طويلاً دون إدراك هذه الخطيئة المميتة : إذ كان الاتحاد السوفياتي قلمةً معزولةً ، وكانت أنظمة الغابة والقنص ، المسؤولة عن مذابح الحرب العالمية الأولى وعن الإبادة الاستعمارية للشعوب والحضارات في ثلاث قارات ، تحاربها حرب إفناء ، عسكرياً واقتصادياً وعقائدياً .

لذلك لم يكن لنا خيار ، فقد كنا ، إذا لم ندافع بحماس عن الأمل الوليد الذي خلقته ثورة أكتوبر ، نضع أنفسنا - شئنا أم أبينا - في خدمة القوى المبيدة للإنسان . ولذلك ارتضت ملايين من الرجال ، في جَذَلٍ ورجولة ، أن تضحي بحياتها أو بحريتها في هذه المعركة . وليس بينهم من يستطيع أن يأسف لذلك . كان غابرييل بيري يقول : « لو كان عليّ أن أسلك هذا الطريق مرة أخرى ، لفعلت ذلك » . وأظن أن كلا منا يستطيع أن يردّد مثل هذا القول : فأولئك الذين لم تقصّر عليهم المقاومة السرية والسجون والمسكرات سيكفون مستعدين - ولو كانوا واعين كل الوعي للظروف التي أحاطت ببناء الاشتراكية - أن يقفوا الموقف نفسه مرة أخرى تجاه نفس العدو ، منكرين عليه بنفس القوة أن يأخذ على الاشتراكية عنفاً هو في تناقض مع مبادئ الاشتراكية ، بينما هو القانون الذاتي الداخلي لنمو الرأسمالية التي تمادي الاشتراكية .

أما الذين ينطلقون بعدائهم للشوعية من دوافع روحية ، فجديرٌ بهم أن يتساءلوا عن المعنى الحقيقي لهذه الروحية الوحيدة الاتجاه ، التي تنفّض عن مذابح « باتيستا » لتقيم النكير على الاضطهاد في ظل « فيدل كاسترو » ، والتي تثير المسيحيين ضد « كنائس الصمت »<sup>(١)</sup> ، ولكنها تتجاهل أو تبارك الارهاب في ظل الأنظمة « المسيحية جداً » ، أنظمة فرانكو وسالازار .

كل هذا كنا نعيه وكل هذا كان علينا أن نواجهه ، ولكن منطق المعركة الذي لا يرحم قادنا إلى عدم التفريق بين التأييد الضروري دولياً ، وبين القبول

---

(١) كلمة أطلقتها الدعاية الغربية على الكنائس المسيحية في العالم الشيوعي ، إشارة إلى ما يعانيه المسيحيون من اضطهاد واضطراب إلى الصمت . ( الترجمة ) .

الشامل غير المشروط بكل ما كان يأتي من معسكرنا . وبلغ بنا الأمر حدّ الانتباه إلى عدم التمييز بين العنف الضروري في الرد على العنف المعادي ، وبين العنف الأعمى يمارس على رجالنا أنفسهم وعلى أفكارنا ذاتها . بل قادنا هذا المنطق الذي لا يرحم إلى تشويه العصبية الطبقيّة والحزبية الضرورية بقصرها على واحدة فحسب من مقوماتها : روح الانضباط ، تلك التي تصبح شيئاً مجرداً إذا ما فصلت عن روح المبادرة والنقد ، بحيث أصبح العلم قضية انضباط بدلاً من أن يكون الانضباط قضية علم .

والآن ؟

ان المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي كان بداية الطريق إلى إدراك الحقيقة ، مأساوي ولكن مجدّد للحياة .

وهو بتقدمه كشف حساب بما تمّ اكسابه وإنجازته ، وبالأمال المفتوحة ، ولكن أيضاً بكشفه عن طبيعة الظروف التي تم فيها تحقيق ذلك ، قد مهدّ السبيل أمام بداية جديدة .

وإنه لفضلّ لا سابقة له أن يكون « نيكيتا خروتشيف » ( أية كانت غلطاته فيما بعد ، وحق لو جنّح إلى معاودة الأخذ بأخطاء كان هو نفسه قد كشف عن منشأها وعن نتائجها القاتلة ) قد وقف يوماً على مرأى من العالم كله بعيد جذرياً تقيّم أساليب في التفكير وفي التنفيذ قادت نظاماً اشتراكياً إلى افتقار ثروته الوحيدة ، تلك التي تولّوها المبادرة التاريخية الشخصية للملايين من المواطنين والمناضلين ، وإلى سفك دمهم خرقاً لقواعد الديمقراطية في الحزب وفي السلطة ، بل حتى إلى استخدام النظرية المؤنّنة كمقيدة تبرير لهذه الجريمة ضد الاشتراكية .

أمام هذه المخازي ، ودون أن أنسى لحظة واحدة آفاق المستقبل المفتوحة على الآمال في الوقت نفسه ، حدّث أن عدت إلى قراءة المقطع المظلم

التالي من كتاب « هيتل » في « علم ظاهرات الفكر » ، وكأنه رسالة شخصية موجّهة إلى كل منا : « هذا الوعي إنما عرف القلق لا بشأن هذا أو ذاك من الأشياء ، ولا خلال هذه أو تلك من اللحظات ، بل القلق على 'جماع ماهيته ذاتها' ، لأنه استثمر الخوف من الموت ، السيّد المطلق . وفي هذا القلق المحلّ الوعي حتى صميمه ، واضطرب في أعماق ذاته ، وارتجّ فيه كل ما كان له ثبات اليقين » .

ذلك أن خوف الموت ، لدى النفس ، هو إشفاقها من أن تفقد ما تؤمن به من مبررات للوجود والعمل ولحن ( ولم لا نعترف بذلك ؟ ) فهمنا مدى لحظة ، على أثر المؤتمر العشرين ، ما يمكن أن يعنيه هذا الدوار الكياني : شيئاً لم نستشره أبداً من قبل في السجون والمسكرات .

على أننا انطلقنا نفقش عن مَلاذٍ لَيَقِينَا من جديد ، ولكن قبا وراء « منعطف الأحلام » هذا ؛ وقد فعلنا هذا لا متشككين ولا صَحْوَاً من غفوة ، فَعَلْنَاْه لا عن تصميم بالآل نؤمن بشيء بعد الآن بل عن تصميم بالآل نؤمن بعد الآن إلا وعيوننا مفتحة . فَضَرَبَاتُ المطرقة - كما قال « بوشكين » - تحطم الزجاج ولكنها تفتح الحديد . والمؤتمر العشرون كان امتحاناً لم يُحْطَم آمالنا وإيماننا ، بل على العكس - جَعَلَ في وسع الفلسفة الماركسية أن تدهر مرة ثالثة .

على أن هذا لم يحدث دفعة واحدة ، بمجرد قلب صفحة الماضي ، أو بإعفاء أنفسنا من تعرية كل جذور المرض ، وباجتناب التحديد العادل للمسؤوليات ، إذ ليس في المستطاع فتح الطريق أمام انطلاق جديدة إلا إذا اقتضينا أنفسنا تحليلاً عميقاً لأسباب غشاوتنا السابقة . وأنا شخصياً لا أزال منذ عشر سنوات استثمر وخزّ هذه الحاجة إلى التدقيق في قياس نصبي من المسؤولية ، لا النظرية فحسب بل النظرية والعملية على السواء .

لذلك أتحذّر في هذا الكتاب ، لا باسم المكتب السياسي للحزب الشيوعي

الفرنسي ، بل باسمي الشخصي ، وحديثاً لا يربط أحداً سواي <sup>(١)</sup> ، وإن كنت وأنا أكتب هذه الدراسة واعياً أشد الوعي لواجبي - كفيلسوف - تجاه حزبي وتجاه مكتبه السياسي الذي يُشرفني ويزيد من مسؤوليتي أن أكون أحد أعضائه .

ذلك أن قبول آراء ستالين في الفلسفة دون تمحيص ( كما فعلت مثلاً في أطروحتي عن النظرية المادية للعرفة ) ، بكل انمكاساتها على العلوم ، من الوراثة إلى الكيمياء ، وعلى الفنون ، من الموسيقى إلى التصوير ، هذا القبول لم يكن مجرد ضلال نظري . إذ أن تأييد أحكام الإدانة ، الصادرة باسم معتقدات الدين الرسمي ، كان - بما يمثل من شهادة دولية بحسن السلوك - يُيسّر مهمة أولئك الذين يبنمون فلاناً أو فلاناً من الكتابة أو التصوير ، أو يجرمونونه حتى الحياة .

وحق لا يتكرر ذلك أبداً من جديد لا بدءاً لنا من القيام بمجهود جماعي ، وبالتالي علني ، نستكشف به مصادر الضلال ونكشف عنها ، لنستطيع أن نستعيد ، في هذه المرحلة الجديدة ، روح الماركسية الأصيلة .  
والصفحات التالية محاولة للإسهام في هذا الجهد ، على الصعيد النظري .

---

(١) سيرى القارئ، أن أشد حملات المؤلف قبحه إلى الاستاذ « آلتومر » زميله في عضوية المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي ، وفيلسوف دعوة « التصلب الثوري » في صفوف هذا الحزب . ( المترجم ) .

- ١ -

المنشأة





## كيف تطرح المشكلات في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين

إن قضايا الحضارة تطرح نفسها اليوم في ظروف تاريخية جديدة ، تقتضي الكثير من الجهد الخلاق .

ففي السنوات العشرين الأخيرة تسارعت عجلة التاريخ على صورة لا مثيل لها من قبل .

وهناك ثلاث ظاهرات عملاقة تعطي هذا الوضع الجديد ملامحه الرئيسية :

١ - التقدم البالغ السرعة في العلوم والتقنيات .

٢ - تحول بناء الاشتراكية إلى نظام عالمي .

٣ - انحسار الاستعمار عن قارئين : آسيا وإفريقيا .

ومثل هذا التغير ليس بالتغير الكمي : إنه ليس أمراً بضعة اكتشافات جديدة ، وبضعة انتصارات للاشتراكية ، وبضع مستعمرات تحررت . بل الواقع أن الذي حدث ، منذ الحرب العالمية الثانية ، هو تغير "كيفي" .

هكذا تطرح نفسها مسائل لم تعرف من قبل ، وعلينا أن نقدر أهمية الجهد المطلوب لحلها لتستطيع الارتفاع بالماركسية إلى مستوى هذا الطلب .

إن وعتنا مختلف عن التاريخ . فإذا نحن أردنا أن نجد الوسائل لتعويض هذا التخلف فعلينا أن نكون مدركين له كل الإدراك : هكذا فحسب تسبح

الماركسية مؤهلة لأن تضع فلسفتها الجديدة بنجاح .  
وهذه في الواقع ظاهرة عامة : فكل تيارات الفكر الكبرى 'تعتبر' اليوم  
عن مثل هذه الحاجة ، وكل منها يشعر بتخلف الوعي الواقع التاريخي .  
والكاثوليكيون ليسوا المحتاجين الوحيدين إلى مثل هذا التجدد <sup>(١)</sup> .  
فكيف إذن تطرح المشكلات نفسها ، انطلاقاً من الظواهر الثلاث  
الكبرى التي عددها أعلاه ؟

\* \* \*

إن سلطان الإنسان على الطبيعة قد تضاعف خلال عشرين عاماً أكثر مما  
تضاعف على مدى القرون العشرين الماضية .  
وقد تمّ هذا الانقلاب الضخم نتيجة عدد من الاكتشافات العلمية والتقنية  
الكبرى .  
وأكثر هذه الوقائع إثارة كان صنع القنابل الذرية والحرورية النووية .  
ففي « هيروشيا » ، عام ١٩٤٤ ، لم يكن الأمر إلا أمر وسيلة للتخريب أشد  
عنفاً من الأخريات ، ولكن بعد عشر سنوات حدث تبدّلٌ كفي : إذ أن  
مستودعات القنابل الموجودة حالياً ، والموزعة بصورة منهجية ، قد جعلت  
من المستطاع تقنياً تدمير كل أثر للحياة على وجه الأرض . والمصلحة الإنسانية ،  
التي بدأت قبل مليون عام ، أصبح من الممكن أن تنتهي .  
والنتيجة الثانية لهذه الاكتشافات ليس أقل أهمية : وهي أن التاريخ  
البشري قد اكتسب أبعاداً بلا حدود . فقبّل ثلاثين عاماً كان لا يزال من

---

(١) كان المؤلف - لمناصبه « المجمع المقدس » - قد نشر قبل عام كتاباً عنوانه : « من  
الخرافات إلى الحوار » ، استعرض فيه وجوه تضاؤل مصراع وإمكانيات التقارب على الصعيد  
الإنساني والعمل بين الشيوعيين والمسيحيين ، ولا سيما في فرنسا ، مشيراً في الوقت نفسه إلى  
خطوات التجديد التي أخذ بها « المجمع » . ( للترجم )

الممكن تحديد الوقت الذي ستنضب فيه مدخرات كوكبنا من الطاقة ، فعما ونقطاً ؛ أما بعد الآن فان تعميق القدرة على تحطيم المادة سيجعل للبشر سلطاناً وثروات بغير حدود .

ولهذه الاكتشافات نتيجة "ثالثة تتعلق بالمصير الشامل للانسانية . فلقد كان بُرود الشمس والأرض يحمل في مُكْنَتِنَا أن نتصور نهاية لوجود النوع البشري على كوكبٍ يسمى غير صالح للسكن . ولكن الفِزَوَات الأولى للفضاء ، وما أصبح يحمله تقنيات المادة من احتمالات للاغتناء بالطاقة ، طريق مأمونة إلى استبعاد هذه النهاية . والبشر ، بمكسباتهم الجديدة ، يستطيعون أن يحلوا بخلاص لنوعهم حقيقي .

ثم إن هناك علماً جديداً ، هو حصيلة الجمع بين دراسة ظاهرات « الانتظام الذاتي » <sup>(٢٠)</sup> وبين حساب الاحتمالات ، ولدت عام ١٩٤٩ بصدر كتاب « نوربرت واينر » عن « السبرانية » . وهو منذ ما لا يُجاوز السنوات المشر قد طُبّق على نطاق واسع .

وهذا ليس تغييراً كياً فحسب ، ليس مجرد مرحلة جديدة على طريق استخدام الآلة . فعن الآن ، منذ اكشاف النار وتهذيب الصخر المُقَطَّع حتى اكشاف البخار والحركة الانفجارية والكهرباء ، كانت مهمة الأدوات ثم المكتنات - أبداً كان مبلغ الارتقاء بها - تقف عند حدود تضييق قوة الانسان المحسنية ، والحلول على العمل اليدوي ، وتعجيل هذا العمل وجمعه أفضل أداء .

أما الآن فالتفسير أصبح كيفياً ، لأن العلم الجديد أدى إلى الاستعاضة عن بعض أشكال العمل اللغني لدى الانسان . فلكي نستطيع توجيه مسار كوكب اصطناعي ، مثلاً ، ينبغي لنا أن نحدد موضعه في كل لحظة من لحظات هذا المسار . وهذه عمليات حسابية لو كان علينا أن نقوم بها بالاسلوب التقليدي لاقترضنا عشرات من علماء الرياضيات المتخصصين يعملون مدى أشهر طويلة ،

فلا ينتهون منها إلا وقد أصبح الكوكب الاصطناعي بعيداً وضاع جهدهم بلا فائدة . أما الآن فإن الحاسبات « الالكترونية » تستطيع ، دونما احتمال خطأ ، أن تقوم بملايين العمليات الحسابية المعقدة في الثانية . ووحدة الزمن لم تعد الثانية بل جزءاً من مليار من الثانية . والمقل « الالكتروني » ليس مجرد صيغة أكثر تقدماً لمسجلة المبيعات في محل تجاري أضيفت إليها آلة حاسبة . لا ، بل هو 'يفسر' بل' الحلول ويستطيع عند اللزوم أن 'ينسب' العالم إذا كان منذ البداية قد أخطأ في طرح مسأله .

وتطبيقات هذا العلم الجديد تتكاثر في كل الميادين .

ففي الولايات المتحدة يقوم الجهاز الالكتروني « جيداً » بالمراقبة الآلية لما تنتجه تسع محطات للتوليد من تيار كهربائي ، وتوزيع هذا التيار الناتج ... كما يراقب كميات الكهرباء المستهلكة ، ويحسب تكاليف الفحم في كل محطة ، كما يحسب طاقة الفحم الحروية ودرجة رطوبته النسبية ، ويتمعن خصائص الأسلاك الكهربائية ، الخ ...

وفي موسكو ، في كانون الثاني ١٩٦٤ ، استُخدمت حاسبة كهربائية في تحديد أفضل الصيغ التقنية المحتملة لإقامة بناية ، وفي آذار من العام نفسه ، في ورشات ليننغراد البحرية ، بُدئ باستخدام جهاز جديد يقوم آلياً بتوجيه المراكب نحو أماكن الصيد الصالحة وبقيادة عمليات اصطياد السمك وعمليات إعداده للاستهلاك .

كذلك شهدنا مثل هذا التغير الكيفي في ميدان المواصلات والاتصالات اللاسلكية .

كان قد مضى ألفا عام لم يحدث خلالها إلا القليل من التغير . فقد ظل نابوليون يحتاج تقريباً إلى نفس الوقت الذي كان يحتاج إليه بوليس قيصر لقطع الطريق بين باريس وروما ، 'تحدد' ذلك سرعة الحصان وتنظم روابط البدائل . ثم جاء البخار بالسكة الحديد فلم يحدث إلا تغييراً كميّاً ، إذ ضاعف السرعة

ثلاث مرات أو أربع مرات . وبعده أحدث الطيران تغييراً كبيراً آخر ، بمضاعفة السرعة كسرّة أخرى سبع مراتٍ أو أكثر . ولكننا ، مع صواريخ الفضاء ، انتقلنا إلى مقياس السرعة من نوعٍ جديد ، هو سرعة دورة الكواكب . فالصاروخ أسرع كثيراً من الأرض في دورانها ، والسرعة لم تصبح ثلاثة أضعافها أو تسعة أضعافها فحسب ، بل تضاعفت مائة مرة بل ألف مرة .

كان الإنسان ، بالطيران ، قد أصبح قادراً أن يعيش على مستوى كوكبه . أما الآن فهو يبدأ حياةً جديدة ، حياة على مستوى الكون كله .

وكذلك وسائلُ الاتصال الإعلامي ، ظلت دهرأ طويلاً تسير وسائل مواصلات الانتقال ، إذ كانت سرعة البريد هي سرعة الحصان نفسه . أما الآن فلدينا القدرةُ التقنية على جعل الحَبَر يتواجد آنياً على مدى العالم كله ، وقد أصبح هذا الأمر خلال السنوات العشر ظاهرةً جماعيةً بالتكاثر العاجل في عدد أجهزة استقبال « الراديو » و « التلفزيون » . وأصبح لدينا « أوروبيزيون » ، و « موندوفيزيون » و « تليستار » ، وصورٌ ملقطةٌ من سطح القمر .

وهذا الأسلوبُ في بثّ المعلومات لم يحدث انقلاباً حقيقياً في وسائل الدعاية السياسية فحسب ، بل أيضاً في مناهج التعليم والثقافة .

كذلك الأمر في علم الحياة ( البيولوجيا ) ؛ فالجديد الذي اكتُشِفَ فيه خلال عشر سنوات يزيد على ما اكتُشِفَ منذ « أبو قراط » حتى كلود برنارد . وقد بدأت الاكتشافات المؤدية إلى التوصل الكيفي تظهر منذ عام ١٩٥٤ .

ففي بداية القرن كان « لوب » يعتقد أن الأهداف البعيدة لعلم الحياة هي : تركيب الحياة ، والأخذ بقيادة تطور الأنواع . أما الآن فقد أصبح هذان الهدفان في طريق التحقق ، بفضل ما بدأه « أو كُوا » و « كورنبرغ » عام ١٩٥٤ من تركيبٍ صُنْميٍّ لخلايا قادرة على التكاثر ، وما أدخله « وطمسون » و « كريك » على هذه السلاسل الخلوية من تغييرات موجهة .

وهناك قرائن كثيرة تسمح بالاعتقاد بأن الإنسان سيصل ، خلال الثلث الأخير من هذا القرن ، إلى اكتشافات في علم الحياة ستكون لها على الأقل مثل أهمية الاكتشافات الفيزيائية في الثلثين الأولين منه .

وهكذا نرى أن الإنسان لم يمد « التطور الواعي لذاته » فحسب ، بل هو على طريق أن يصبح التطور السيد لذاته ، أن يصبح أحد عوامل التطور ، قادراً على تغيير الوراثة وعلى التوجيه « البيولوجي » لطاقات الفرد . وهذا يطرح في قلب العلم نفسه مشكلة أخلاقية ، مشكلة غائبة : إذ باسم أية قِيمٍ سَيُتَمَّ اختيار ما يراد إنقاؤه من طاقات ؟

وهذه كلها ليست الا بضعة أمثلة لما شهده العالم من تغيير . وهي تطرح طرْحاً حاداً مشكلة تعليم هذه المكتسبات الجديدة ، وتمثيلها ، ونشرها ، والقدرة على توجيه قيادتها .

وبكفي ، إظهاراً لدى سعة المسائل المطروحة فحسب ، أن نتذكر ثلاث وقائع :

— يوجد في العالم اليوم عددٌ من العلماء الأحياء الخلاقين يساوي مجموعاً من عرف التاريخ من علماء منذ بداية الانسانية . ( من تقرير الاستاذ « أوجيه » إلى شعبة البحوث العلمية في الأونسكو ) .

— منذ ثماني سنوات تضاعفت كمية معارف البشر ( حجم المنشورات العلمية ، وكتب البحوث والمجلات العلمية ، بصرف النظر عن كتب التبسيط ) .

— الزمن الذي ينقضي بين اكتشاف رئيسي وبين تطبيقاته العملية على نطاق واسع يتقاصر بنسبة كبيرة : فلقد احتاج التصوير الشمسي إلى ١١٢ سنة ، والهاتف إلى ٥٦ سنة ، بينما كانت خمسة أعوام كافية لتميم « الترانزيستور » .

وهذه الأمثلة توضح مدى المسائل المطروحة . فهناك :

مسألة فلسفية : كان « أنجلس » يقول إن على المادية أن تغير من صورتها كلما ظهر اكتشاف رئيسي ، ظاهر الأثر في تاريخ العلوم . وقد بذل « لينين »

جهداً جباراً لتمثيل فيزياء عصره . ونحن الآن في حاجة إلى بذل مجهود أكبر  
بلا حدود لنستطيع الارتقاء بالفلسفة الماركسية إلى المستوى الراهن لتطور  
المعلوم .

مسألة سياسية : إن هذا التزايد الرهيب في السلطات «التقني»<sup>(١)</sup> على  
الطبيعة يضع بين يدي قبضة من الناس قدراً من المعارف ومن التنظيم بينهم  
سلطاناً يثير الفزع . وهذا الحاجز من السلطة «التقني»<sup>(٢)</sup> بين القادة  
والجماهير هو القاعدة في نظام الاحتكارات ، حيث تكون مركزة أدوات  
الانتاج قضية طبقية . ولكن حين تختلف الظروف اختلافاً جذرياً ( بالأخذ  
بالاشتراكية ) يخلق هذا الوضع عوائق موضوعية تجعل من المسير لتحقيق  
ديمقراطية اشتراكية فعلية .

مسألة تربوية : إذا كان مجموع المعارف قد تضاعف في مدى ثمانية أعوام  
أو عشرة ، فليس يكفي أن نضيف فصلاً جديداً إلى برامج سنوات الدراسة  
النهائية ليستطاع إعطاء الطلاب صورة للمعارف الجديدة ، ولو كانت صورة  
إجمالية . بل إن البرامج نفسها أصبحت في حاجة إلى أن يعاد النظر فيها  
بمجموعها . كما أن مسألة الثقافة خارج المدرسة تطرح نفسها طرْحاً عاجلاً  
وجديداً .

\* \* \*

وقيام النظام الاشتراكي قد خلق الظروف الضرورية لازدهار لا سابق له  
في ميادين الثقافة والفنون .

أولاً ، لأن كفاح الطبقة العاملة ، بوجهه ويقوده حزب ماركسي لينيني ،  
بدأ يتغلب على الطلاق القائم بين العمل والثقافة .

ثانياً ، لأن انتصار الطبقة العاملة وقيام دكتاتورية البروليتاريا بضمان حدأ  
لنظام يجعل من قيم الثقافة قيماً سلبية .



وأخيراً لأن الديمقراطية الاشتراكية تقدم لكل فرد ، لكل طفل ، وسائل التنمية الكاملة لما يحمله في ذاته من كرامة إنساني . وبالتالي تجعل في مستطاعه فهم المبادئ الثقافية وإبداعها .

وإذا كانت الثقافة تبدأ مع العمل وتنمو معه ، فكل تحول جذري في تنظيم العمل الاجتماعي وعلاقات الإنتاج يؤدي إلى تغيير عميق في الثقافة وفي شروط نموها .

وإحدى السمات الرئيسية في الاشتراكية هي أنها على نقيض الرأسمالية ، وبحكم طابعها الطبقي وإلغائها الملكية الفردية لأدوات الإنتاج ، تحصل في المستطاع - لأول مرة في التاريخ - أن يقوم تعطيل حقيقي للعمل الاجتماعي .

فحين لا يعود الكسب هو في وقت واحد مصدر توجيه الخطط وأداة إحباطها ، وحين لا تعود مصالح القلة ( المالكة لأدوات الإنتاج ) ، بسبب الحاجات الفعلية لكل الناس ، هي الموحية بتلك الخطوط ، فإن الإنسانية تشهد بداية لتفسير ضخم ، ثقافي وأخلاقي . إذ يستطيع الإنسان للمرة الأولى أن يصبح واعياً للغايات المستهدفة ، كما يستطيع أن يأخذ بزمام التطور ، فلا يعود هذا خاضعاً للطبيعة ولا للصراع البهيمي بين المصالح المتعارضة ، بل للثقافة ، لمعرفة غايات التقدم الإنساني ووسائله .

والشيوعية تلك الطريق إلى تجاوز التطلعات المحدودة التي تعمل لها الطبقات المستغلة بالتتابع ، وإلى تصوّر تطلّع شامل . فتح الشيوعية - أي متى تمّ تجاوز علاقات السوق وعلاقات القوة - يصبح في الإمكان نشوء علاقات إنسانية بحجة ، إنسانية حقاً . حينئذٍ يصبح في وسع كل فرد أن يعيش حياة كل الآخرين ، ويؤلف العالم الإنساني ، لأول مرة «كلاً» واحداً .

ذلك هو المنحى النظري للتطور ، كما رسم خطوطه العامة ماركس والمجلس .

والتطور التاريخي الفعلي في الاتحاد السوفياتي وفي البلدان التي تبني

الاشتراكية ، كان له في العالم كله أثرٌ حاسمٌ على مستقبل الحضارة : إذ أصبحت ثقة الملايين في إمكان إعادة صياغة العلاقات البشرية ، وتصور علاقات بشرية مغايرة لتلك التي عرفتها الرأسمالية والمجتمعات الطبقية الأخرى ، أصبحت هذه الثقة يقيناً جداً واسع الانتشار ، وإن كانت فكرة الاشتراكية ما تزال لدى كثيرين غامضة غائقة .

على أن التطور التاريخي الفعلي للاشتراكية كشف عن كونه أكثر غنى من منحه النظري .

وبصورة خاصة ، في ما يتصل بتنظيم العمل الاجتماعي . ففضايا التخطيط هي الآن أعقد كثيراً جداً مما كانت قبل أربعين ، بل قبل عشرين سنة .

في الاتحاد السوفياتي ، مثلاً ، كانت مسألة التخطيط في البداية قضية خلق الأسس التقنية والاقتصادية للاشتراكية . كان هناك - أولاً - تخلفٌ عن البلدان الرأسمالية يجب تمويده : أي أن الخطّة ، هدفاً وأساليب ووسائل ، كانت - إذا صحّ القول - مرسومة على شكلٍ سلميٍّ ، مُفرّغٍ - ككالب التمثال - في ما سبق للدول المصنّعة الكبرى أن تحققته من تقدم :

- الهدف : خلق وسائل الدفاع وإمكانيات الاستهلاك .

- الوسيلة : إعطاء الأولوية المطلقة للصناعة الثقيلة ، وإنتاج أدوات الانتاج بغية تلبية متطلبات الدفاع والاستهلاك المُقبل .

وكان لهذه المتطلبات ، ضمناً ، فلسفة خاصة ، أخلاقية وجمالية ودينية : فكل ما يساعد على تحقيق هذا الهدف الكبير هو خيرٌ وهو جمال .

فأما الأخلاق فكانت بطوليةً ، مَبْنِيَّةً على إنكار الذات والانضباط والتضحية ، وقد عبّرت عن نفسها على كل جبهات الحرب الأهلية والكفاح ضد التدخل ، ثم في العمل في ورشات الخطط الخمسية الكبيرة ، ثم مرة أخرى في الحرب ضدّ الفاشية الهتلرية .

وأما في مقاييس الجمال فكانت أهمُّ روائع تلك المرحلة هي تلك التي تشيد

بالمهدف نفسه ونخدمه : من « تشا باييف » حتى « الأسمنت » ، ومن « طريق  
الآلام » الذي كتبه « ألكسي تولسوي » إلى « الطليعة الفتية » الذي ألفه  
« فاداييف » ، ومن ديوان « ماكارنكو » ، « العقيدة القربوية » ، إلى كتاب  
« شولوخوف » ، « الأراضي المستصلحة » .

وأما التربية الملائمة لتلك المرحلة فكانت تلك التي تستمد ذراعيها من  
أخلاق الانضباط والهدل تلك ، وفي الوقت نفسه 'تركز' على التمثيل السريع  
لعلوم الطبيعة والتقنيات .

وليس هناك أي تناقض في القول بأن المصاعب الأولى في العالم الاشتراكي  
قد بدأت بعد المؤتمر العشرين ، أي بعد أن أصبح في المستطاع وضع كشف حساب  
ضخم بالانتصارات المحققة . فمن الوم أن نظن أن إدانة ستالين هي التي خلقت  
المصاعب : لقد خلقتها الانتصارات والمنجزات .

فارتفع مستوى الحياة في البلدان التي تبني الاشتراكية ، والتوسّع البالغ  
في التعليم ، وبصورة عامة ، نجاح التحويل الاشتراكي في المؤسسات والسلوك ،  
نجاح الاشتراكية ، كان قد خلق مطالب جديدة .

والقضية النظرية المركزية ، تلك التي انطلقاً منها يمد الآن بحث مسائل  
التنظيم الاجتماعي للعمل والتخطيط ، هي قضية دور العلاقات السلبية  
( التجارية ) ودور قانون القيمة في الاقتصاد الاشتراكي .

والسبيل إلى إدراك هذه القضية هو في الانطلاق من مبدأ النظام الاشتراكي  
نفسه ومن جماع الشروط التي يتحقق ضمنها .

فנקطة البدء هي ان الاشتراكية نظام انتقال بين الرأسمالية والشيوعية .

في الرأسمالية تهيمن العلاقات التجارية على كل الصلات الإنسانية تقريباً ،  
وقانون القيمة الأعلى يلعب دور محرك التقدم .

وفي الشيوعية تتحلل العلاقات التجارية بين الناس ، ولا يظل لغانون القيمة  
من وجود إلا كأداة للحاسبة الوطنية .

لذلك كان في الاشتراكية تناقض بين هذين الحدين الأقصىين : بين هدف التخطيط المباشر المركزي الذي تصبح العلاقات البشرية في نهايته صلات كلها شفافة ، وبين العلاقات التجارية التي لا تزال موضوعياً خاضعة لقانون القيمة .

وقد أوضح الأستاذ « سيك » ( التشيكوسلوفاكي ) ، انطلاقاً من هذا التحليل الإجمالي لطبيعة الاشتراكية ، أن استمرار وجود العلاقات التجارية في ظل النظام الاشتراكي يرجع بالذات إلى هذا التناقض بين التعاون الاجتماعي العميق الذي أصبح ممكناً بانتصار الاشتراكية ، وبين سمة العمل والاستهلاك التي تولد مصالح وحوافز أفراد وفئات لم يتم التطابق بعد بينها وبين المصلحة العامة للمجتمع في كليته . ففي هذه المرحلة يكون من شأن العلاقات التجارية وقانون القيمة تيسير التنسيق بين مصالح الفئات بتوكيدها في إطار تعاون اجتماعي مخطط .

على ان خطيتين متقابلتين كانتا ممكنتين على هذا الطريق :

— الأولى هي خطية التمصب ، التي تتوقع من كل مواطن في المجتمع الاشتراكي أن يكون له منذ الآن سلوك مواطن المجتمع الشيوعي الذي يتأخر بالوعي والحافز المعنوي وحدهما تقريباً ، ولا تعتبر الحافز المادي إلا مجرد بقية تختلفت عن المجتمع الرأسمالي القديم .

— والثانية هي خطية الانتهازية التي تقول : صحيح أن العمل في النظام الاشتراكي لم يصبح بعد حاجة الفرد الأولى ، وبالتالي لا يزال الحافز المباشر والأول إلى العمل هو تطلُّع العاملين إلى إرضاء حاجاتهم المادية والثقافية ، ولكن هذا لا يعني أن هذه الحاجات تظل هي نفسها باستمرار ولا تتطور تاريخياً .

والأمر الصعب هو وعي الجدلية الحية بين الحوافز المادية والحوافز المعنوية بدلاً من اعتبار هذه وتلك متعارضتين : فلا يمكن أن ينمو السلوك الأخلاقي الاشتراكي إلا بالتوجيه المستمر لمصالح الأفراد المادية وللأعمال

الجماعية بالتوزيع على حسب العمل ، والعلاقات التجارية الاشتراكية نحو المصالح الاجتماعية .

هكذا فرضت التجربة التاريخية فكرة «الناذج» في هذا البناء . فالإناء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج ، وهو الشرط الأول والضروري للثورة الاجتماعية في عصرنا ، لا يكفي للقضاء على كل صور «الأنينة»<sup>(\*)</sup> . فقلقد علمتنا التجربة التاريخية أن نظاماً للتخطيط المركزي في إدارة الملكية الجماعية ، وهو قد يكون ذا ضرورة مطلقة في بعض الظروف التاريخية ، ولا سيما في مراحل البناء الأولى ، يمكن أن يولد عاهات من السلطان «التقوي» ، والمكتبي في تصور شكل الدولة وشكل الحزب نفسه ، وان يولد انفصاماً جديداً بين الطبقة والحزب ، وبين الحزب والدولة من جهة وشخص القائد من جهة أخرى . كذلك فإن الاضطراب المرحلي للأخذ إلى حد بعيد بقانون القيمة والعلاقات التجارية في نظام قائم على الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج ، من جهة ، ونظام «التسيير الذاتي» من جهة أخرى ، إذا كانا يتيحان المجال للنقد الذاتي المستمر والديمقراطية المباشرة الاقتصادية والسياسية ، يصطدمان بمشكلة صياغة العلاقة بين المبادرة المنطلقة من أدنى وبين مقتضيات التقنية للتخطيط الوطني ( المركزي ) .

فكيف كان «النموذج» المستخدم ، وفقاً للظروف الخاصة بكل شعب ، يظل هناك دائماً تؤثر بين هذين الطرفين .

وليس من الممكن الاستسلام ، على هذا الصعيد ، لا إلى العفوية التي لو تهيمنت لأثارت الصدام الفوضوي بين مصالح الفئات ، ولا إلى القول «المعتقدي» بإطلاق يد السلطة ، من أعلى ، في تحديد احتياجات مجموع العاملين وأفواقهم .

في الحالة الأولى ينبغي عن نظرنا المستقبل ، وفي الثانية ينبغي الواقع . وليس من سبيل إلى تحقيق الاتساق بين المصالح الخاصة لفئات المنتجين

وبين المصالح العامة للمجتمع إلا سبيل مواجهة مصالح أولئك المنتجين مع مصالح العاملين الآخرين الذين يستهلكون منتجاتهم . وهذا لا يستطيع إلا باعتاد العلاقات التجارية المستندة على قانون القيمة : أي بالأسعار .

هل يعني ذلك أنها عودة لمبادئ النظام الرأسمالي نفسها ؟

لا ، على أية صورة .

أولاً لأن دور قانون القيمة ، في النظام الاشتراكي ، محدودٌ في مجالات تطبيقه :

— فالأرض ، مثلاً ، أصبحت مجموعها تقريباً خارج نطاق السلع . على أن هذا لا ينفي أن النظام الاشتراكي يحتفظ بـ"ماء يبادل" ، ولو من بعيد ، الربح العقاري المختلف باختلاف جودة القرية ، والمناخ ، وغيرها . فستوى الحياة في « الكولخوزات » صاحبة الملايين ، في أرمينيا وجورجيا يختلف جداً عنه في « كولخوزات » سيديريا .

— والعمل ( أو على الأصح : قوة العمل ) لم يعد سلعة . على أن أجر مختلف فئات العمال لا تحدده بصورة آلية كـ"العمل وكيفيته" ، بل يمكن أن يختلف بصورة محسوسة وفقاً للظروف ولضرورات الساعة .

ثم إن مبدأ التخطيط نفسه يختلف في النظام الاشتراكي عنه في النظام الرأسمالي :

في النظام الرأسمالي ليس من المستطاع أن يقادَ الاقتصاد قيادة واعية . أقصى ما في الإمكان أن يستطيع ببعض التدخل توجيه الاقتصاد ، لا نحو غايةٍ واحدة ، بل نحو غايات مختلفة لأن مصالح الفئات الرأسمالية الكبرى — وهي في الأغلب متعارضة — هي التي توجه الاستثمارات ، بحيث تكون « الخطوة » محسّنة لنسبة القوى بين الفئات المتعارضة . أما في النظام الاشتراكي فالتخطيط لا يخضع لمثل هذه التمزقات ، لأن ما يحدده ليس الموازنة بين الشهوات المتسابقة إلى الربح ، ولكنه الاحتياجات العامة لمجموع المجتمع .

على ان التخطيط لا يألو بزيادة صعوبة بقدر ما تكون الاشتراكية قد أُلحقت توفيره من الاحتياجات المباشرة للجماهير المريضة . إذ ذاك لا تعود الخطة مرسومة "من قبل ثلية" لضرورات عاجلة . فعين نبلغ الوقت الذي يستطيع فيه توفير ثلاثة أزواج من الأحذية في العام لكل مواطن ، لا يمكن أن يكون الهدف تزويد هذا المواطن بستة أزواج أو باثني عشر . بل إن مسألة الغايات تفرض نفسها ، ومعها مسائل الجودة ، والتناسب ، والتوازن ، وتعدد إمكانيات الاختيار .

لم يعد من الممكن الآن أن نؤمن في خشوع بما يسمى « القانون الموضوعي للتنمية المتسقة » كما كان يفهمه ستالين . فالاشفاق أمرٌ ينبغي تَطَلُّبه في معنى "يومي" ، والغايات لم تعد اليوم قابلةً للتحديد من أعلى فحسب

والذي ينبغي هو الجمعُ في تقديرَاتنا بين حاجات الجماهير الراضية ، التي تتطلب التلبية فعلاً ، وبين الاحتمالات الاقتصادية التي تؤدي إلى إضفاء مزيد من الشأن على قضايا المردود المهزري . وهذا لا يعني أبداً عودةً إلى أحكام الريح الرأسمالي ما دام ليس هناك سبيل ، في النظام الاشتراكي ، إلى الاستيلاء الفردي على فائض القيمة .

فالأهتمام ، في النظام الاشتراكي ، بأن تكون المشروعات مجزية ، هو الطريق إلى ضمانة ازدياد التراكم الاشتراكي وإلى الوفاء بالنفقات غير المنتجة ( الدفاع ، الصحة ، التعليم ، إلى آخره ) .

وهنا أيضاً تسمع العلاقات التجارية وقانون القيمة بتحديد هذا المردود المهزري ، وقياس وقت العمل الضروري اجتماعياً ، وبالتغلب على التناقضات بين الفردي والاجتماعي ، بين الأجل القصير والأجل الطويل ، بين الحافز المادي والحافز المعنوي .

القضايا الاقتصادية إذن ، ولا سيما قضايا التخطيط ، لم تعد أبداً تطرح نفسها على الشكل الذي كان لها في المرحلة البطولية ، مرحلة التحسيات الأولى : فهي

قد أصبحت أكثر تعقداً بكثير ، سواء من حيث تحديد الأهداف أو من حيث تحديد طرائق الإدارة والتنسيق .

وهذا التغير في البنى السفلية يستلزم تغييراً في البنى الفوقية .

فادراكنا - مثلاً - للضرورات الموضوعية التي تقتضي ، وستظل تقتضي خلال حقبة طويلة ، أن تؤخذ بعين الاعتبار العلاقات التجارية ، يعني ضمناً ويتطلب أن تشارك الجماهير مشاركة أوسع في إعداد الخطط الاقتصادية وإعداد القرارات السياسية ، وفي تسيير الشؤون الاقتصادية والسياسية . وهناك دستور سوفييتي جديد هو الآن قيد الإعداد .

وهذا الوضع يطرح قضايا جديدة :

- في الفلسفة ، ليس مصادفة أن أصبحت مشكلات « الإنسانية » و « الأليّة » ذات أهمية رئيسية : فهي تعبر عن الحرص على رفض كل أشكال « الوضعية » و « الملوية » التي تنتهي بأن تجعل من الوسيلة غاية ( سواء أتملّق الأمر بنظام التخطيط والادارة ، أم بشكل الدولة ، أم ببنية الحزب ) .

- وفي العلوم الانسانية يتقدم علم الاجتماع الماركسي كعلم مستقل بسبب - وبقدر - ظهور الحاجة إلى القيام ، بصورة أكثر حية ، بدراسة القوانين الموضوعية للواقع الاشتراكي .

- وفي الاقتصاد السياسي قادت متطلبات التخطيط الجديدة إلى الأخذ ببحوث كانت فيما مضى تُنمّت « بالبورجوازية » ، مثل بحوث القياس الاقتصادي و « السّرانية » .

- وفي الأخلاق ، إلى جانب قيم الانضباط والتضحية ، برز الإلحاح بالضرورة على قيم المبادرة والابداع .

- وفي علم الجمال ، لم يعد من الممكن أن نضع الواقعية الاشتراكية في تناقض قطبي مع الواقعية النقدية ، كما كنا نفعل بتتبع



الايان الأبلت بأن الاشتراكية قد تم تحقيقها وانتهى ، وأنه لم يمد هناك ،  
بالتالي ، نزاع جوهري بين الفرد والمجتمع ، ولا عادت هناك « التينة » .  
إن الواقعية الاشتراكية إذا تنازلت عن دورها النقدي لا بد أن تفرق في  
الحاسة اللاواقعية .

وإدراكنا هذا للتغيرات الكبرى يساعدنا على اجتناب عدد من الأخطاء في  
ميدان الثقافة :

١ - خطأ الاعتقاد بأن محقق الظروف الاقتصادية والاجتماعية والاشتراكية  
يؤدي بالضرورة إلى قيام بُناها الفوقية ، وإن الانسان سيتغير بصورة آلية ،  
كما لو لم يكن إلا نتاج الظروف التي يعيش فيها أو محصلة لها .

٢ - خطأ الاعتقاد بأن الثقافة ليست أكثر من وسيلة لتحقيق الأهداف  
القصيرة الأجل في خطة اقتصادية أو في مشروع سياسي .

٣ - خطأ الاعتقاد بأن العلم والتقنية قادران على حل كل ما قد يطرح  
نفسه من مشكلات ، وبالتالي إهمال المنصر الانساني في الثقافة ، عنصر التطلع  
إلى الغايات .

تلك هي المسائل التي تطرح نفسها علينا في المرحلة الراهنة من تقدم  
الاشتراكية .

\* \* \*

أما الحداثُ التاريخي الكبير الثالث الذي غيّر أسلوبَ طرح المسائل  
نفسه ، فهو انحسار الاستعمار في أقل من عشرين عاماً عن قارتين :  
آسيا وإفريقيا .

والمنى التاريخي العميق لهذا الحداث الجديد ، هو أن الغرب - أي أوروبا  
وأمریکا الشمالية - لم يَعدْ وحده مركز المبادرة للتاريخية ، ولا وحده خالق  
القيم والحضارة والثقافة .

ولئن كانت شعوب آسيا وأفريقيا لم تُبدعُ علماً تقنياً في مثل جدوى ما أبدعناه ، فلن يكون أقلُّ قتلاً لروح « الإنسنة » في عصرنا من منها عن أن تستعصي وتحترم القيم التي أبدعتها شعوب أوقفها الاستثمار عن متابعة نموها وسلبها تاريخها ذاته .

والماركسية ، التي تتطلع إلى وراثة كل ثقافة الماضي ، لا يُمكن أن تقتصر هذه الثقافة على الميراث الغربي وحده ، من فلسفة مدرسية ألمانية ، واقتصاد سياسي إنكليزي ، واشتراكية فرنسية ، وعقلانية يونانية ، وتقنوية ولدت بعد عصر « الانبعاث » . وهي لو فعلت ذلك لأصبحت غريبة فحسب ، ولقصرت عن الإحاطة ببعض أبعاد الإنسان .

ثم إن من نزعتها العالمية أن تعد جذورها إلى ثقافة كل شعب . إن الجزائري ذو الثقافة الإسلامية يستطيع أن يصل إلى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات أخرى غير « سبيل » هيجل ، أو « ريكاردو » أو « سان سيمون » : فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلاني والجدلي ممثلاً في ابن رشد ، وكان لديه « مبشّر » بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون . وهو على هذا التراث يستطيع أن يقيم اشتراكيته العلمية . وهذا لا يمنعه أبداً أن يتمثل تراث ثقافتنا ، تماماً كما ينبغي لنا نحن أن نتمثل تراث ثقافته .

والامتناع عن القول بالمادية وعن تأليف أحزاب ماركسية في أفريقيا السوداء ، والانشقاق في آسيا ، هما ظاهرتان تاريخيتان تطرحان علينا مسائل جوهرية .

وليست القضية أبداً أن تقتصر للتراث العقلاني والتقني أو تتخطى عنها ، لناخذُ باللاعقلانية ، بل أن نكتسب كل قوى الحياة إلى عقلانية تنزّري هذه الإضافات ، وأن يكون لنا ، بالتمزق إلى مواقف رئيسية أخرى تجاه الحياة ، ما يُكسبنا البعدَ النقديَ الضروري حتى نجتنب إضفاء الوثنية على ميراثنا نفسه .

وكذلك ليست القضية أن نأخذ بالجماعة عنصریاتٍ مقبولة تؤدي إلى اختيار بعض الشعوب في ماضيها .

بل القضية هي أن نستطيع صياغة « إنسيّة » صادقة في عالميتها ، لا تهدر شيئاً من مكتسبات العقل ولكنها تفتح على مساحات ثقافية جديدة .

والماركسية ، بطبيعتها ذاتها ، أهل لهذه العالمية ، والتجربة الفنية لكفاح الشعوب التي كانت مستعمرة في سبيل تحريرها الوطني ، ولبنائها الاشتراكية بطرق خاصة لكل منها ، ستفي « إنسيّتها » بثروة ضخمة .

ثم ان الماركسية تصبح « ريفية » وتفقّد قدرتها على النمو إذ هي اكتفت بالحوار مع نفسها ، وهي لن تنمو إلا بالحوار مع كل مبدعات الإنسان .

والقضايا التي يطرحها انحصار الاستعمار ، بإعادته إلى الشعوب المستعمرة سابقاً تاريخها الخاص ، تقودنا إلى استعادة روح الماركسية الحية لتتجاوز بها تلك التبسيطات والنظرات السطحية التي لا تلبث أن يحطمها الاطلاع على عالمٍ أوسع .

\* \* \*

هكذا نرى أن هناك نتيجةً وحيدة يقودنا إليها التأمل في « الوقائع الضخمة » ، الثلاث الأكثر أهمية في القرن العشرين .

فتقدم العلوم والتقنيات تداعت أمامه نهائياً دعوى المُدعين باحتكار العناصر الأولى للواقع ، أو المبادئ الأولى للمعرفة . ومنهج المعرفة في أيامها ، كما يقول « باشلار » ، هو منهج « لا ديكارتي » ، فهو على كل صعيدٍ يحلّ الجدل في محلّ الحدس .

وتقدم الاشتراكية في ظروف جغرافية وتاريخية مختلفة ، وعلى مستوى

عدة قارات ، يفرض هو الآخر فكرة تمدد « النازج » ، تماماً كما أن الحركة العالمية لانحسار الاستعمار ، بتحريرها ينابيع جديدة للابداع الإنساني طامسا أنكرها وطمسها الاستعمار ، تفرض علينا أن نوسع آفاق نظرتنا الإنشائية ، التي كانت حتى الآن تُعتبر غريبة محضة .

وهكذا يتضح أن « المتقديّة » ، أياً كانت الزاوية التي ننظر بها إلى المشكلات ، أصبحت « واهية » محتومة المقوط .

وعلينا إذن أن ننطلق من تأمل لطبيعة هذه المتقديّة .



-۲-

نخوفِ نقدی



## من المعتقدية

### إلى فكر القرن العشرين

الفلسفة في حيرة من أمرها أمام التحوّل المتتابع الصوّر الذي يشهده العالم ، وأمام الأحداث الكبرى التي طبعت بيسمها هذا التحوّل .

فليس من فيلسوف استطاع حتى الآن ، وخلال الأعوام العشرين الماضية ، أن يحتاز بفكره الشامل هذه الوقائع الجديدة ، وأن يرتفع إلى نظرة محيطية يمكن أن نقارنها بتلك النظرات التركيبية الكبرى التي عرفها الغرب منذ عصر الانبعاث ، منذ « ليوناردو دافنشي » و « جوردانو برونو » ثم « ديكارت » ، إلى القرن الثامن عشر الموسوعي ، ثم إلى ماركس منذ قرن وإلى لينين منذ نصف قرن .

في هذه الحيرة الشاملة التي تتخبط فيها الفلسفة ، لماذا نقول إن في وسع الماركسية أن تجيب على أسئلة عصرنا التي يطرحها التاريخ والحياة ؟

لأن الفلسفة بفضل الماركسية ، وللمرة الأولى ، لم تعد تزعّم التعليق فوق الأشياء وفوق البشر وتاريخهم ، بل أصبحت تهدف إلى أن تكون أداة احتياز الوعي ومحرك العمل الذي به يُغيّر الإنسان الأشياء ويغيّر نفسه ويبني بيده تاريخه .

فاللاركسية ، بالإضافة إلى ما أتت به من مكشبات لا يمكن للعلم أن



بَضَمَهَا موضعَ الشك لأنها شرطُ وجوده ذاته ، هي فلسفةٌ لا تزعم لنفسها تأليفَ مذهبٍ مكتمل ، مذهبٍ كليٍّ لا يلبث أن يقع في صدام مع الواقع الدائم التغير ، لأن أيَّ مذهب هو دائماً صورةٌ للماضي ، الذي يتصف وحده بالكمال .

الفلسفة الماركسية إنما هي الجهدُ لجعل العمل شفافاً أمام الفكر ، ولحُفْزِهِ بتجاوزه . ولأن ما تطمح إليه هو أن تتحدَّ مع حركة الأشياء ومع فعل الإنسان الذي يُغيّر هذه الأشياء .

تُتَصِفُ الماركسية بأنها ماديةٌ وبأنها جدلية .

وفي هذا يكن تفوقُ الماركسية مبدئياً على كل الفلسفات الأخرى .

تَفُوقُ مبدئي ، لأن الماركسية تستطيع أن تحمل إلينا النظرة التركيبية التي يحتاج إليها عصرنا ولكنها لم تفعل ذلك بعد .

إنها قد خلقت الشروط الاقتصادية والاجتماعية الضرورية لانبعاث ثقافيٍّ أجل كثيراً من عصر « الانبعاث » السابق . ولكن الثقافة ليست مجردَ محصولٍ للشروط التي تجعلها ممكنة . بل لا بد من جهودٍ أخرى خَلَّاقة للارتفاع بهذه الثقافة إلى مستوى الحاجات والآمال التي ابتمشتها الثورات الماركسية بنجاحها ذاته .

وهذا التفوق المبدئي ، على الماركسيين أنفسهم أن يبرهنوا على حقيقته الفعلية وعلى واقعه العملي في كل لحظة جديدة من لحظات التاريخ ، بالارتفاع بوعيم الفلسفي والتاريخي والأخلاقي والجماليِّ إلى مستوى الظروف التي خلقوها هم أنفسهم . وهذا ما كان أنجلس صريحاً في الإلحاح عليه في دراسته عن « لودفيغ فويرباخ » : « على المادية بالضرورة أن تكتسب صورة جديدة مع كل اكتشاف هام » ، يادي الأثر في تاريخ العلوم .

ومنذ أنجلس ، ما أكثر ما عرف العالم من تلك « الاكتشافات الهامة » ، البادية الأثر في تاريخ العلوم ، ولو أردنا الاقتصار على علوم الطبيعة لعدنا

من هذه الاكتشافات فيزياء « الباتنا » والنسبية في مطلع القرن ، و« علم السبرانية » ، والتركيب الصنعي للخلايا وتغييراتها الموجبة في علم الحياة في منتصف القرن .

فهل حقق الماركسيون بشأنها برنامج أنجلس ؟

لقد فعلوا ذلك مرة واحدة ، ولكن بصورة نموذجية ، عام ١٩٠٨ ، بكتاب لينين : « المادية والتجريبية النقدية » . قضى لينين ثلاث سنوات في جرد لأهم كتب الفيزياء المعاصرة : مؤلفات « ماكسويل » و « روكر » و « وورد » و « بيرسون » في الفيزياء الانكليزية ؛ ومؤلفات « أرنت ماخ » و « هرتز » و « بولتزمان » في الفيزياء الألمانية ، بالإضافة إلى التفسيرات الفلسفية التي قدمها « كوهين » و « فون هارتمان » ؛ ومؤلفات « هنري بوانكاريه » و « بيكريل » و « لانجفان » ، تفسيرات « دوهم » و « لوروا » في الفيزياء الفرنسية . هذا عدا ذكر كتابات « المراجعين » الروس .

ولو أننا قننا اليوم بإحصاء لما كتب في هذا الموضوع يقف عند عام ١٩٠٨ ، عام تأليف الكتاب ، لوجدنا أن لينين لم يحمل أي مؤلف جوهري . وهو قد انطلق من هذه الذخيرة العلمية ليظهر لنا ما يمكن أن تكون عليه « الصورة الجديدة » للمادية ، المقابلة لتلك المرحلة من تقدم الفيزياء ؛ فأتى بفكرة نظرية كاملة المدة ، هي فكرة عدم فناء المادة : « الالكتران لا ينضب » ، شأنه شأن النرة . وهذه النظرية تحمل معها نتائج فلسفية جوهريّة ، أهمها عدم جواز الخلط بين الصورة التي يكوّنها العلم عن المادة في لحظة من لحظات تطوره ، وبين المادة نفسها . وما من ريب في أن هذا هو أكثر الاستنتاجات التي حوّاها كتاب لينين ثراء وخصوبة ، وأنه يمثل إسهامه الرئيسي في الكفاح ضد « المتعقّدية » في الفلسفة .

\* \* \*

ان الماركسية ليست فلسفة "اعتقادية" سابقة للنقد .

الـمـتـقـدِّيةُ في الفلسفة ، تاريخياً ، هي نقبض النقد ، بالمعنى الذي كان «كانط» أول من أعطاه لهذه الكلمة ، ولو أنه فعَّل ذلك في نظرية خارجة عن التاريخ . وطلباً للتبسيط ، لنقل إن وجهة النظر النقدية في الفلسفة تعني ادراكنا أن كل ما نقوله عن الواقع نقوله نحن . أما المتقديّة فهي ، على العكس ، الوهم أو الزعم بوجودنا في داخل الأشياء وبأننا نقول بشأنها الحقيقة المطلقة والنهائية . والمثال النموذجي للمتقديّة هو المتقديّة الدينية ، بما تزعمه من تعلم الناس - على شكل معتقدات - حقائق "موحى" بها ، مطلقة ونهائية ، صيغت في كلمات لم يقلّها البشر بل الله ، فهي تحلّق عالية فوق البشر وفوق تاريخهم .

على أن هناك صوراً أخرى للمتقديّة . بل هناك صور لها مادية ، كآراء الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ، أولئك الذين أعطوا المادة تعريفاً نهائياً انطلاقاً من تصورات «ديكارت» المكنوتية<sup>(١)</sup> ، ثم استقروا بأنفسهم داخل الأشياء يقولون لنا عنها الحقيقة المطلقة .

أما المادية الماركسية فهي عبيدتها نقبضة للمتقديّة .

فماركس ، منذ «أطروحته حول فويرباخ» ، قد استطاع أن يكتشف العامة الرئيسية في كل صور المادية السابقة : وهي أنها أغفلت اللحظة الفاعلة في المعرفة ، أغفلت الفعل الذي يقوم به الإنسان ، طلباً لمعرفة الأشياء ، بدّاهة نحو هذه الأشياء يُسقط<sup>(٢)</sup> عليها رسوماً خيالية<sup>(٣)</sup> لإدراكها ، وفرضيات لتصوّرها ، ثم يتحقق بالممارسة من صحة رسومه المتخيلة وفرضياته ونماذجه . فالمعرفة «بناء نماذج»<sup>(٤)</sup> ، والمبار الوحيد لقيمة هذه النماذج هو الممارسة .

ولقد كان من اهتمام ماركس وأنجلس ولينين بهذه اللحظة الفاعلة في المعرفة ، التي بدأ الحديث عنها «كانط» و«فيخته» و«هيجل» أن أعلن هؤلاء

الماديون دائماً أن ينبوع الفلسفي الأساسي للفلسفة الماركسية كان المثالية الألمانية .  
واؤكد على هذه الكلمة : المثالية الألمانية . صحيح أن الفلسفة الألمانية تضم  
أيضاً « فويرباخ » ، ولكنه ليس هو الذي يتعدون عنه كينبوع أساسي .  
وأجلس لا يأتو يردد في كتابه عنه أن « فويرباخ أفقر كثيراً من هيجل » .  
وهو ، في مقدمته عام ١٨٧٤ لكتاب « حرب الفلاحين » ، يملن : « لو أنه  
لم تكن هناك الفلسفة الألمانية ، ولا سيما فلسفة هيجل ، لما تأتني للاشتراكية  
العليه قط أن ترى النور » . ثم نراه يقول مرة أخرى عام ١٨٩١ : « نحن  
الاشتراكيين الألمانين فخورون بأن نمتد بأصرتنا لا إلى سان سيمون وفورييه  
وأوين فحسب ، بل أيضاً إلى كانط وفيخته وهيجل » .

وكل التأويلات المتعدية للماركسية تبدأ بالخط من شأن هذا التراث الذي  
أخذته عن كانط وفيخته وهيجل ، وبالعودة إلى فويرباخ وديدرو وسبينوزا .

إن هذا الاعتراف بتراث المثالية الألمانية لا يعني ضمناً على أية حال سحطاً  
من شأن اللحظة المادية في تفكير ماركس . كل ما يفعله هو أنه يحول دون  
الخلط بين مادية ماركس وبين صور المادية السابقة للماركسية ، تلك الصور  
المتعدية والنظرية (١٠) .

ولئن كانت الماركسية قد أصبحت علماً فذلك بالذات لأنها تحلّت عن  
الطموح النظري والمتقدي لأن تكون فلسفة « محلّقة عالياً فوق العلوم » ،  
بمنجي مما ينال هذه العلوم من صروف الدهر .

فالمادة الماركسية دعوة إلى التواضع : إنها ، حين تؤكد أن العالم ذو وجود  
خارجي عني ، أنه يوجد بدوني وأن لا حاجة به إلىّ ليكون موجوداً ، ولكن  
- في الوقت نفسه - حين لا تخلط أبداً بين هذا العالم وبين « النموذج » المتفاوت  
في درجة تعقيده والذي يبنيه العلم له في كل عصر من عصور التاريخ ، إنما  
تجرّهن عن علمها بأن الواقع لا ينضب ولا يستطاع رده إلى ما لدينا عنه  
من معرفة ، وإن كل تصوّر علمي هو دائماً بناء مؤقت ، بانتظار تصورات

أخرى أكثر غنى وأكثر أداة وأقرب إلى الحقيقة .

المادية الماركسية - بوصفها فلسفة نقدية لا تنسى أبداً أن كل ما أقوله عن الأشياء إنما يقوله إنسان لا إله - نتمنأ، بِسِمَتِهَا المادية، من الوم التالي، وسمّ الحُلط - كما كان يفعل هيجل - بين تصورنا للعالم ، غُبر نماذج دائماً تقريبية ، وبين العالم في واقعه . على أن هذا الوم التالي عنيد . لقد كان « باشلار » يقول إن كل واقعة علمية هي 'حزْمَة من المعاني المجردة' (١٥) ؛ وهذا صحيح ، شريطة ألا ننسى أن العكس غير صحيح ، فأننا لا نستطيع إعادة بناء الواقع الموضوعي بواسطة 'حزْم' من المعاني المجردة المنظمة وفق قوانين التلاحم المنطقي أو التناسق . فليس الواقع ارتقاءً بالرياضيات كما كان يعتقد ديكرت ، ولا هو ارتقاء بعلم الجمال كما يتراهى في فلسفة « لينتر » .

واللحظة المادية في المعرفة ، في رأي ماركس ولينين ، يسيطر عليها معيارُ الممارسة ، معيار التحقق التجريبي من فرضياتنا ، من نماذجنا ، ذلك المعيار الوحيد الذي يستطيع أن يضمن لنا آخر الأمر أن بنسائه المفهومي (١٦) يقابل واقعاً موضوعياً . يقول ماركس في أطروحته الثانية عن فويرباخ : « هل يستطيع الفكر الإنساني أن يصل إلى حقيقة موضوعية ؟ إن قضية معرفة ذلك ليست قضية نظرية بل هي قضية عملية . ففي الممارسة وحدها يجب على الإنسان أن يثبت حقيقة فكرته ، وقوتها ، وواقعيتها الأرضية » .

وهذه المادية الجدلية تتنازع كل صور المادية السابقة ، بصورة خاصة ، بكونها تقرر أهمية العلاقات الجدلية بين الحقائق النسبية والحقائق المطلقة . فكل حقيقة ، لدى الماركسي ، هي في الوقت نفسه حقيقة نسبية وحقيقة مطلقة .

كل نظرية علمية تقدم تفسيراً للظواهر المتصلة بها هي حقيقة نسبية بمعنى أنها لا بد لها ، في يوم قريب أو بعيد ، من أن تتجاوزها نظرية أخرى أكثر جراً واتساعاً تحتملها فلا تكون بعد ذلك إلا حالة خاصة من حقيقة أكثر عموماً . ولكنّها في الوقت نفسه حقيقة مطلقة بمعنى أن النظرية التي ستجاوزها

ستحتوي بالضرورة كل ما كانت تفسره وتُمدُّ سلطانتا عليه .

وصفة « النسبية » هذه ، كما يقول لينين في « المادية والتجريبية النقدية » ، لا تقود أبداً إلى الأخذ بالمذهب النسبي . ذلك ان كل اكتشاف علمي وكل نظرية تفسره يؤلفان مكتسباً نهائياً للعلم لا يمكن أن يعود ليصبح موضع جدل لأنه أعطانا ، وإلى الأبد ، قوة فعلية في معالجة الطبيعة ، فكان بالتالي - بصورة تقريبية على الأقل - انمكاساً لواقع هذه الطبيعة .

وَجَدَلَتِ العلاقات هذه بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة ذات أهمية بالغة . ذلك أنه ، حتى لا نكون فكرة خاطئة ( وجبرية )<sup>(١)</sup> عن الاشتراكية العلمية ، هم كثيراً أن تكون لدينا فكرة واضحة عما هي الحقيقة العلمية ، وألا نظن أنه لا منسجى لنا من التشكك ومن الاصطفائية إلا أن نلوذ بحقلانية معتقدية تضع « الأيديولوجية » في مقابلة العلم كما كان « الديكارتيون » يضعون الحقيقة في مقابلة الخطأ . فمن الخروج عن المسار الفعلي للعلوم أن نظن أن في وسعنا ، مرة واحدة وإلى الأبد ، الاطمئنان إلى المفاهيم وامتلاك المبادئ الأولى الدائمة المكتمة ، ثم التقدم بعد ذلك من مفهوم إلى مفهوم .

هناك دائماً نواة من حقيقة مطلقة ، اكتسبها العلم ولا يمكن أن تعود لتصبح موضع تساؤل من جديد ، ولكن نواة الحقيقة المطلقة هذه ( أي مجموع القوى الفعلية التي تتصرف بها ، وما يعنيه هذا من تشابُه بين النماذج العلمية التي بينهاها وبين الواقع ) :

١ - ليست أبداً مكتمة .

٢ - موجودة داخل مفاهيم ونظريات ونماذج خاضعة للمراجعة باستمرار ، نسبية باستمرار .

والاشتراكية العلمية ، كما يدل على ذلك اسمها ، تزعم أنها تتمتع بنفس النوع من الحقيقة التي يتمتع بها العلم . فهي علم ، وهي - ككل العلوم - :

١ - تشتمل على نواة من حقيقة مطلقة ، بمعنى أنها تمكّنتنا من الظواهر التي

تدرسها ، ظواهر التاريخ ، وأن هذه المكننة تقترح قدراً من التشابه بين النظرية وبين مستوى الواقع الذي هي نظريته .

٢ - ونواة الحقيقة هذه هي في نمو مستمر .

٣ - وهذا النمو لا يتم بإضافات « مكننية »<sup>(١١)</sup> بل بتطور عضوي يقتضي في كل مرحلة إعادة تنظيم شاملة للمعاني المجردة .

ولو أننا أضفينا على الماركسية امتياز اعتبارها حقيقة « مطلقة الإطلاق ، ( لا مطلقة ونسبية معاً ) ، وامتياز عدم الخضوع لتقلبات التقدم العلمي ، إذن لتفنيها عنها صفة العلم ولجعلنا لها سرمدية المتقد . ذلك أن شأن المتقدية اللاهوتية أن كسد الطريق على جدلية الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة . والماركسية لا تستطيع في وقت واحد أن تزعم الانتساب للعلم وأن تطالب لنفسها بصفة الحقيقة التي لا تكون إلا مطلقة ، شأن ما وراء الطبيعة واللاهوت .

ولتزد هذه الفكرة شرحاً بمثال بسيط ، هو مثال « الانكسار »<sup>(١٢)</sup> الذي تقول النظرية المادية بوجوده في المعرفة .

كان « لوكرس » يمثل لهذا الانكسار بصورة بدائية : يُطلق الموضوع<sup>(١٣)</sup> جزئيات من المادة ، هي الذرات ، فتنتبج على هذه المجموعة الأخرى من الذرات التي هي نحن ، فيولد انطباعها فينا انكساراً لهذه الأشياء ، خالقاً بذلك المعرفة . وهذا « النموذج » ، على سذاجته ، يتضمن نواة من حقيقة مطلقة ، هي هذه : ليس من انكسار دون شيء ممكن . وهذا واحد من أسس المادية . وهذا ينطبق أيضاً على المادية التي ولدت من التجاربية الانكليزية والمادية التي عرفها القرن الثامن عشر في فرنسا .

على ان هذه الحقيقة ، مع ذلك ، حقيقة نسبية ، لأن مادية ماركس الجدلية يهضمها الاضافة الحصة التي أتى بها الفكر المثالي الألماني بشأن « الجانب الفاعل من المعرفة » ، تقرر أن الانكسار لا يتوحد منذ البداية ، بل هو يتكون

عُبرَ «تقريباتٍ» متتالية ، عبّرَ فرضيات بينها إنسانٌ فاعلٌ ، وتدحضها الممارسة أو تثبتها . ولكن هذا التصوّر الأكثر غنىً يحفظ ويُخصب نواة الحقيقة المطلقة التي قالت بها المادية السابقة : حقيقة أولوية الشيء على الوعي ، بوصفها مكتسباً نهائياً لا يمكن للعلم أن يعود فيجعله موضع تساؤل ، لأنها شرط إمكان العلم ذاته .

وإذن يظل صحيحاً أن المعرفة ، بطبيعتها ، «انعكاس» بمعنى أنها معرفة واقعٍ ليس من صنعنا ، ولكنها في الوقت نفسه ، بطريقتها «بناء» .

وفكرة «النموذج» تتيح الاحتفاظ باللحظتين الجوهريتين في نظرية المعرفة الماركسية : اللحظة المادية ، لحظة الانعكاس ، التي تنجبنا من الوهم المثالي ، الهيجلي ، الذي يخلط بين إعادة بناء الواقع بالمفاهيم وبين بنائه ، واللحظة التفاعلة ، لحظة البناء ، التي تنجبنا من الوهم المتقدي ، ذلك الذي يخلط بين هذا النموذج الموقت وبين حقيقة مطلقة ومكتملة .

\* \* \*

كل الأخطاء المرتكبة خلال المناقشات الفلسفية حول العلوم ، على مدى ربع قرن ، هي نتيجة التجاهل المتقدي لهذه الجدلية بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة ، سواء في ما يتصل بتصوّر المادية أو تصور الجدلية أو تصور المادية التاريخية .

مثلاً : إذا نحن اعتبرنا الشكل الذي تأخذه المادية في لحظة من تاريخها ( استناداً إلى صورة معينة يعطيها العلم عن المادة ) حقيقةً مطلقةً ومكتملةً ، فما أن يُغيّر العلم هذه الصور حتى نجد أنفسنا منقادين إلى واحد من أمرين : الأول - كما قال لينين في «المادية والتجارية النقدية» - أن نجعل المادية نفسها موضع تساؤل بالحديث عن «تلاشي المادة» ، لجرد أن الصورة الجديدة لا تنطبق على السابقة ؛ والثاني أن نرفض نظرية فيزيائية ما أو نظرية كيميائية ،



وأن نصفها بالثالية ، لأن الصورة الجديدة التي تعطىها عن المادة أو عن الحتمية (\*) لا تطبق على السابقة .

والخطأ نفسه يمكن أن يرتكب بشأن الجدلية : فإذا نحن اعتبرنا عدداً من قوانين الجدول - وهي في الواقع ، وفي كل عصر ، كشف الحساب الموقّت دائماً لانتصارات العقلانية ، وهي بالتالي حقيقة " مطلقة بوصفها كسفاً لانتصارات الماضي وحقيقة " نسبية " كطريقٍ إلى انتصارات مقبلة - ، إذا اعتبرنا هذه القوانين حقيقة " مطلقة ومكتمة " ، ثم أردنا أن نحكم على نظرية علمية ما بأنها صائبة أو خاطئة ، حسباً تكون متوافقة أو غير متوافقة مع قوانين الجدول المعروفة إذ ذاك ( كما حدث مثلاً بشأن علم الحياة ) ، فإن هذه الصورة من الماركسية لا تمارس أبداً دورها التحريري " المُنصِب بل تصبح كالجحش دون البحث .

والخطأ نفسه أيضاً يمكن أن يرتكب بشأن المادية التاريخية : فإذا نحن اعتبرنا الرسمَ الخياليَ المعروف باسم " المراحل الخمس للتطور التاريخي " - الذي وُضِعَ انطلاقاً من تجربة تطور المجتمعات الغربية - ، إذا اعتبرنا هذا الرسمَ الخياليَ حقيقة " مطلقة ومكتمة " ، وأردنا بأي ثمن أن " ندخل فيه - مثلاً - تطور بعض المجتمعات الأفريقية أو الآسيوية " ، فإننا بذلك نبتعد عن المناهج العلمية لنعود إلى فلسفة التاريخ نظرية معتقديّة ، ونشوّه تفكير ماركس نفسه ، لا سيما وأنه هو نفسه أثار هذه القضية في حديثه عن " صيغة الانتاج الآسيوية " . وكان ماركس وأجلس قد قال في كتابها عن « الايديولوجية الألمانية » ، في معرض الحديث عن هذه المراحل الخمس : « هذه المجرّدات ، إذا هي أخذت في ذاتها ، منفصلة عن التاريخ الواقعي ، لا تملك البتّة أية قيمة . إن أكثر ما تستطيع أن تفعله هو أن تقيد في تفسير تصنيف المادة التاريخية ، ولكنها لا تستطيع في أية حال ، كالفلسفة ، أن تكون منهاجاً أو مخططاً تحليلياً يمكن بموجبه ترتيب المصور التاريخية » .

ان الماركسية تصورُ عليّ العالم ، وهي بالتالي أداة للبحث العلمي ، لا بمعنى أن يوصفها أن تتلح - باسم مبادئ فلسفية - استباق الاختبار العلمي ، بل بوصفها مجردَ فرضية للعمل أو للبحث ، وعلى أن يعني ذلك أنها ، من حيث المبدأ ذاته ، تطلب إلينا التحوُّطَ من معتقديّة أيّة نظرية زعم أنها نهائية ، وأنّها تمثل وحدها الحقيقة المطلقة .

وعكس المعتقديّة ، هو الاعتراف بضرورة التعمد في الفرضيات العلمية شريطةَ ألاّ تفهم هذا التعمد بمعنى « ميتافيزيقي » ( ولا بمعنى « نسبي » )<sup>(١٠)</sup> .

فإذا نحن أعطينا معنى « ميتافيزيقي » فقد اعتبرناه خارجاً عن التاريخ ، أي رأينا فيه حداً نهائياً ، لا يمكن تجاوزه ، حداً يقودنا إلى « النسبيّة » وإلى التشكك ، باعترافنا ان هناك - كحتمية جبرية - عدة حقائق لا يمكن رد بعضها إلى بعض ، وإذن لا حقيقة بالمرّة . هذا ملغ أن التعمد السيّء ، كمحركٍ للتقدم العلمي ، هو لحظةٌ دائماً موقّنة ، ولكن دائماً تُتجاوز ودائماً تتجدد: فالتعمد دائماً طريقٌ إلى تركيب<sup>(١١)</sup> ؛ ولكن هذا التركيب بدوره لا يلبث أن يكشف عن أنه ، لا نقطة نهائية ، بل مرحلةٌ يولد بدءاً منها تعددٌ جديد ، يقود هو الآخر إلى تركيب جديد ، وهكذا .

وإذا نحن أعطينا التعمد معنى « نسبياً » نكون قد وضعنا على صعيدٍ واحدٍ كل فرضيات العمل المتواجدة . هذا مع أن واحدة منها ، في كل لحظة ، تكشف أخيراً عن كونها قادرةً على احتواء الآخرين وعلى تجاوزها . وهذا ما يميز الجدلية من السفسطائية<sup>(١٢)</sup> .

فالسفسطائية تكفي بنظرة مجردة ، بجانب واحدٍ من حركة الفكر ، حين تؤكد أن في كل خطأ قطعاً من الحقيقة دون أن تريد أو أن تستطيع تمييز أهمية هذا القسط . أما الجدلية فهي على العكس ، تتضمن القول بضرورة التمثيل النقدي ، ضرورة استيعاب كل الحقائق الجزئية المكتشفة في مُتَمَدّد

الفرضيات ، ولكنها تدعو ، في الوقت نفسه ، إلى الجهد لتجاوز هذا التعمد ،  
إذ أن الفرضية الأكثر صحة هي تلك التي تثبت أخيراً قدرتها على استيعاب  
كل الآخرين .

ولكن يحسن بنا ان نذكر :

١ - أن هذا ليس امتيازاً يمكن منحه بصورة مسبقة إستناداً إلى قناعات  
سابقة ، بل لا بدّ من الممارسة وُصولاً إليه .

٢ - أنه ليس أبداً بالانتصار النهائي الذي يستطيع الوقوف عنده .

\* \* \*

والاشتراكية لا تصبح علمية بمجرد الانتقال من المثالية إلى المادية ، بل  
بالانتقال من التأمل النظري إلى النقد ، ومن الطوباوية إلى النهج التجريبي .

فليس هناك ما يمنع المادية ان تكون تأملية نظرية ، كما كانت آراء  
« لوكرس » في الذرة ، أو آراء « ديكارت » في المكنية المطبقة على علم الحياة ،  
أو إذا اقتربنا أكثر - كما كان ستالين يفعل إذ يستخدم المادية الفلسفية لا كعلم  
قادر على هداية العمل ، بل لجعل منها « ايدولوجية » تبريرية لسياسة معينة .  
و « الميتافيزيقا » المادية ليست أفضل من « الميتافيزيقا » المثالية .

وأنجلس كان ، في كتابه « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية » ،  
يرفض « تصور الطبيعة الذي كان سائداً على السواء لدى فرنسي القرن الثامن عشر  
ولدى هيجل »

والموقف العلمي ، سواء في الاشتراكية أو الفلسفة أو التاريخ ، يقتضي أولاً  
أن نتحرر نهائياً من خرافة المعرفة المطلقة ( التي قدم هيجل أكمل عرض لها ) ،  
وبالتالي من ضلال القول بفلسفة تحلق فوق العلوم بمنجى مما يمر وها من تقلبات .

و « ايدولوجية » ( بمعناها التحقيري ، علماً بأن ماركس وأنجلس ولينين  
لم يستعملوها دائماً بهذا المعنى ، بل كثيراً ما استعملوها بمعنى « نظرية » ) ، هذه

« الأيديولوجية » تتميز بمقدار ما تتعارض مع النظرية العلمية ، لا بالضرورة ،  
تعارضاً الخطأ مع الحقيقة ، أو الرأي مع المفهوم ، أو الخيال المكوس  
للواقع مع صورته الحقيقية ، ولكن قبل كل شيء بأنها تتجاهل يتابعها  
الخاصة وطابعها النفسي . فالوم « الأيديولوجي » هو أن نفساً أن كل  
« أيديولوجية » ، ككل نظرية ، قد ولدت من ممارسة ، وأنها قد ولدت في  
التاريخ . وليس هناك معرفة مطلقة ، تتساوى مع الشيء الذي تعرفه وتصبح  
وإياه وحدة . إذ المعرفة تصوّر أو إعادة بناء ، تهدف إلى إيضاح الواقع .  
وإعادة البناء هذه هي دائماً دالة<sup>١١١</sup> لدرجة تقدم الإنسان وتقنياته وممارسته ،  
ولدرجة نمو المفاهيم التي وضعتها الإنسان والموتنة في كل حين . ووم<sup>١١٢</sup>  
« أيديولوجي » أن نرى فيها حقيقة مطلقة ونهائية ، حقيقة لا يمكن أن توضع  
مبادئها موضع تساؤل .

هناك إذن « أيديولوجيات » يمكن أن تحوي عناصر من الحقيقة جد هامة ،  
بل قد تحوي أحياناً « أفكاراً عبقرية تبرز من كل مكان تحت غلاف الأوهام » ،  
كما قال أنجلس في كتابه عن « الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية » .

ويمكن أن نذكر ، مثلاً على هذه « الأيديولوجيات » ، الطوباويات  
الاشتراكية ، وهي كالأشتركية العلمية - كما يقول أنجلس - « نتاج إدراك  
التناقضات الطبقيّة المهيمنة في المجتمع الحديث ، بين المالكين وغير المالكين ،  
والمأجورين والبورجوازيين » ، وكذلك إدراك الفوضى التي يتخبط فيها الإنتاج .  
فهذه « الأيديولوجية » ليست أبداً بانمكاس مقلوب أو خاطئ للواقع ، ولكن  
الاشتراكية - كما يضيف أنجلس - « كان لا بد لها في البداية ، ككل نظرية  
جديدة ، أن تتعلق بموهر الأفكار السابقة لها ، وإن كانت جذورها تمتد  
عميقاً في الوقائع الاقتصادية ... بحيث تبدو في البداية ، في صيغتها النظرية ،  
وكانها متابعاً أكثر تقدماً للبادئ التي وضعها كبار فلاسفة عصر الأنوار في  
فرنسا القرن الثامن عشر ... فلاسفة القرن الثامن عشر هؤلاء ، الذين كانوا

يمهدون للثورة ، كانوا يتجهون إلى العقل كعالمٍ فرديٍّ على سبيل الموجودات . كانوا يبدعون إلى إقامة دولة عاقلة ، ومجتمع عاقل ... ونحن نعرف اليوم أن ملكوت العقل هذا لم يكن إلا صورة مثالية للملكوت البورجوازية ... على أن هذا الوم التاريخي ، وهو وليدٌ وُضِعَ تاريخي معين ، « هَيْمَنَ أيضاً على مؤسسي الاشتراكية . كان الإنتاج الرأسمالي غير ناضج بعد ، والوضع الطبقي غير ناضج بعد ، فجاءت النظريات غير ناضجة : نظريات حَسِبَتْ أن حل المعضلات الاجتماعية ، الذي كان لا يزال محتجباً في العلاقات الاقتصادية الجنينية ، ينبغي أن ينبثق من الدماغ ، وأن ما يشكو منه المجتمع لم يكن أكثر من شذوذ ، كان القضاء عليه رسالة العقل المفكر ... »

وَيُعِيدُ أُنْجَلِسُ إلى ذاكرتنا مراحلَ سابقة ، كان فيها هذا التطلعُ إلى مجتمع جديد ، المتمدنُ يجذره في تناقضات الرأسمالية الوليدة ، يصلُ وشأنه لا بالعقل ولكن بالإيمان الديني ، ويذكر لذلك مثال « توماس مندر » أيام « الانبعاث » وحرب الفلاحين ، ومثال « دعاة التسوية » أيام الثورة الانكليزية .

على أنه لا يرفض هذا التراث « الايديولوجي » بمعرفةٍ صَليفةٍ ، ولا يقيم بين « الايديولوجية » والعلم تعارضاً جذرياً ، « ميتافيزيقياً » ، ( إذ يترك ذلك لصفار مروتجي الكتب الطوعية ، أولئك الذين « يقيسون بسمو فكرهم على مثل هذه الحقائق » كما يقول ) ، بل هو يتبنّى تجاهها موقفاً علمياً حقاً : فقرأ يبحث لدى المتقدمين عن الحقائق التي أتوا بها ، ويصفيها من شوائب الوم « الايديولوجي » البحث ، ذلك الذي يرى أن « الاشتراكية هي التعبير عن الحقيقة المطلقة والعقل المطلق والعدالة المطلقة ، مستقلة عن الزمان والمكان وتطور التاريخ البشري » ، إنها ثمرة وحي إلهي أو عقل سرمدي . وهذا الإيمان غير النقدي هو سمة العقلانية<sup>(١)</sup> المتقدّية ، تلك التي تتجلى في نظرية أفلاطون عن « المثل »<sup>(٢)</sup> التي ليست الماركسية المتقدّية إلا صيغةً « طبعوية »<sup>(٣)</sup> لها ، أو في مذهب « سينوزا » الذي ليست الماركسية

المعتقدية إلا صيغة حركية له ، صيغة تستمض عن « الجوهر » لدى سبينوزا  
بما تسميه « المادة في حركتها » ، ولكن تحتفظ بومها اللاتقدي ، وهم استطاعة  
الارتفاع إلى مفاهيم مطابقة تماماً ونهائياً للواقع .

« ولقد كان من الضروري ، لكي يستطاع جعل الاشتراكية علماً ، أن  
توضع أولاً على أرض الواقع ... ولم تعد مهمة اصطناع نظام اجتماعي كامل  
بقدر الامكان ، بل أصبحت مهمة دراسة التطور التاريخي للاقتصاد ، هذا  
التطور الذي وُلد بصورة حتمية تلك الطبقات وتناقضها ، ومهمة أن  
تُكتشف في هذا الوضع الاقتصادي الجديد وسائل حل النزاع . »

من هنا ينطلق أنجلز ليدكرنا كيف حلّ ماركس هذه المشكلة « باكتشافين  
هامين : التصوّر المادي للتاريخ ، والكشف عن سر الانتاج الرأسمالي بواسطة  
فائض القيمة ... وإلى هذين الاكتشافين يرجع الفضل في أن الاشتراكية أصبحت  
علماً ، علماً ينبغي الآن أن نضمه في كل تفاصيله . »

هنا نجد تعريفاً ممتازاً لشروط الانتقال من « الأيديولوجية » النظرية ،  
الطوباوية ، إلى « أيديولوجية اشتراكية » أصبحت نظرية علمية بنقدها  
« الأوهام الأيديولوجية » : فالمادية التاريخية تسمح بتعظيم وهم مفارقة<sup>(١)</sup>  
الوحي أو العقل ، هذا الوهم الذي يرى « أن التاريخ يجب أن يكتب دائماً وفقاً  
لمعيار يقوم خارجاً عنه . ذلك أن البشر هم أنفسهم مُنتجوا أفكارهم ، البشر  
الواقعيين ، الفاعلين ، كما هم مشروطون بتطور محدّد لقواهم المنتجة ولما يقابلها  
من علاقات . وهكذا يعود العقل ، بوصفه من خلق الانسان داخل التاريخ ،  
إلى مُستقرّه داخل الممارسة الاجتماعية الشاملة . وهذا الانتقال من التأمل  
النظري إلى النقدية المادية أو إلى المادية النقدية هو الشرط الأول للتفكير العلمي .

أما الشرط الثاني فهو الانتقال من الطوباوية إلى النهج التجريبي . وأنجلز  
يؤكد في هذا المجال على أهمية اكتشاف فائض القيمة ك مفهوم أساسي يفسر ما في  
صيغة الانتاج الرأسمالي من خاصية نوعية . وبذلك لا تعود الاشتراكية بناءً

طوباوياً لنظام « مثالي ، المجتمع » ، فالشيوعية ليست مثلاً أعلى ينبغي للواقع أن يصوغ نفسه على غودجه . إن ما نسميه الشيوعية هو الحركة الفعلية التي تلغي الحالة الراهنة .

على أن كل مؤلفات ماركس تحول بيننا وبين أن نعطي هذه الصيغ تفسيراً وضماً .

التفسير الوضعي يكون حين نتحدث عن هذه « الحركة الفعلية » مع نسيان نوعية التاريخ البشري قياساً إلى صيرورة الطبيعة الفيزيائية أو إلى التطور الحيواني . فهو ، آخر الأمر ، يكون ، حين نفسي أن البشر هم أنفسهم صانعو تاريخهم منذ أن اخترعوا الأداة وحوّلوا أنفسهم بالعمل ، أي بتحويلهم الطبيعة . وينتج من هذه الحقيقة ، كما يقول ماركس في مقطع من «رأس المال» سبقَ لنا الاستشهاد به ، أن مشاريعهم تسبق أعمالهم وتقرر، نفسها عليها كقانون ؟ وهذا على رغم أن هذه الأعمال وتلك المشاريع «مؤلّبة» ، وعلى رغم أن « ما يريد كل فرد يحول دونه كل آخر ، ويخرج من هذا كله شيء لم يُردّه أحد » ( من رسالة أنجلس إلى جوزيف بلوك في ٢١/٩/٢٨٩٠ ) ، بحيث ما تزال حركة التاريخ حتى أيامنا هذه تشبه حركة الطبيعة ؟ فان هذا لا يمنع « أن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم ، ولكنهم حتى الآن لا يتقيدون بإرادة جماعية ، بخططٍ شاملة ... فجهودهم تتعاكس بعضها مع بعض ، وهذا بالذات هو السبب الذي من أجله ، في كل المجتمعات التي من هذا النوع ، «تَهْتِمُن» الضرورة مُستكثةً ومُتجَلّةً بالمصادفة » .

\* \* \*

وأولوية الممارسة ، والتصور التقدي والفاعل للمعرفة ، يتيحان لنا أن نضع قضية طبيعة الجدول وجدل الطبيعة في منظورها الصحيح .  
لقد طالما طُرِحَ هذا السؤال : كيف تستطيع فلسفة نقدية ما ، دون

أن تنكر نفسها ، أن تقبل يحدّل في الطبيعة ؟

والخطيئة الأساسية للمادية السابقة لماركس ، والسابقة للتعد ، هي معتقدتها التي ، بتجاهل السمة الفاعلة في المعرفة ، قادتها دائماً إلى أن تحسب أنها ترى بُنية من الطبيعة « في ذاتها في ما ليس إلا الصورة التي نستطيع أن نكوّنها عنها » في كل مرحلة من تطور العلوم والتقنيات ، بالمعلومات والمفاهيم التي بين أيدينا . فالمادية تقرر أن الطبيعة توجد مستقلة عنا ومن دوننا ، أما العلم فلا .

ونظرية المعرفة في كل مذهب مادي غير ماركسي ، غير نقدي ، تقوم على أساس من تصوّر « مكّني » للانكاس ، أي أنها تضع الانكاس في مُنطلَق المعرفة ، في بدايتها ، كما لو كانت المعرفة تَلَقّياً سلبياً لمعطيات طبيعة في ذاتها ، مع أن المعرفة هي - في آن واحد - انكاس بوصفها علماً « تمّ تحقيقه ومشروع »<sup>(٥١)</sup> بوصفها علماً هو في طريق التحقيق . فالانكاس - أي التصور ، متفاوت في درجة الصحة ، لما يجري فعلاً في الطبيعة - ليس نقطة بداية ( كما كان يظن التجاربيون الانكليزيون أو الماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر ) ، بل هو ثمرة عمل طويل ، ثمرة بناء « مشاريع » متتالية ، و « نماذج » ، وفرضيات ، بواسطة - وبصورة فاعلة - نساأل الأشياء عن حقيقتها ، فنقبل التكذيبات التي توجهها البناء ، ونعود إذ ذاك فنفسر فرضية المنطلَق ، ونعيد تنظم معارفنا بصورة شاملة ( كما فعل « نيون » حين تحلّى عن تصور « بطليموس » ، وكما فعل اينشتاين حين تحلّى عن منظومة « نيون » الفيزيائية وحتى عن هندسة أقليدس ) .

وبمباراة أخرى ، لنقل إنه تمثيل<sup>(٥٢)</sup> غير مشروع ، ذلك الذي ينتقلون به من التأكيد المادي لأولوية الطبيعة إلى التأكيد المعتدي ، لسنّ اشتغال الطبيعة على القوانين والقولات والمفاهيم والبنى ، على الشكل الذي هي عليه في ذهننا ، مع أن ما في ذهننا من هذه القوانين والقولات والمفاهيم والبنى هو ثمرة



بناء ، ثمرة إعداد تاريخي طويل ، ومراجعة وإعادة بحث كثيرة التكرار .

ومن المؤسف أن هذا التصور السابق للاركسية قد ظلّ مدى ربع قرن يشوّه تفسير كتاب أنجلس عن « جدل الطبيعة » : فبدلاً من أن يُنظر إلى هذه المجموعة الفنية بالملاحظات على أنها أفكارٌ وضعت أنجلس حول علم زمانه ، تهدف إلى استخلاص صورة الطبيعة المامة التي كان يبدو أنها تنتج من دراسة القوانين الأكثر عموماً في الطبيعة والمجتمع والفكر ، كما كانت هذه القوانين تبدو في علم ذلك العصر ، رأينا من يحاول ، ولا سيما في الجيل ستالين التاعس الشهرة : « المادية الجدلية والمادية التاريخية » أن يستولّد من كتاب أنجلس ذلك « كالتولجا » جامعا مانما يضم « قوانين » و « خصائص » للجدل ذات صحة مطلقة وكنية .

ان منطلق الفكر ، كما رأينا من قبل ، ليس أبداً الملاحظة العارية لمعطى أول . بل هو فعل ، هو وضع « نموذج » أو فرضية إجمالية منذ البداية ، وهو بهذا ذاته يحمل جانباً أسطورياً ، جانباً خيال .

بهذا الامتصاخ من المعطى ، بهذا الانفصال المباشر ، تبدأ ، بصورة أسطورية ، حركة المعرفة . وقد برهن « هنري والون » على أن أسطورة البدائي كانت انعطافاً يرمز بالاجتماعي ، تمهيداً لولادة المفهوم الذي ، بفضل ، تؤثر على الواقع لنستطيع احتواءه بالفكر .

أي أن الفكر ، الذي بدأ أسطورةً وطقوس عبادة ، لا يلبث أن يفدو علماً وتقنية . ولئن كان بين الأسطورة والعلم اتصالٌ في الوظيفة ، فهناك أيضاً بينها انقطاعٌ في النهج وتمازُص . الأسطورة هي ماضي العلم ولكنها أيضاً عكس العلم ، لأن الأسطورة لا تخضع ، كالفرضية العلمية ، لمعيار الممارسة . ولقد رسم « كانط » الحدود بين أسلوبين في استخدام العقل : ذلك الذي يخضع للتحقيق التجريبي ، وذلك الذي يزعم التماهي عليه ، والانطلاق متحرراً من كل اختبار . وكان « كانط » يطلق صفة الجدلية على استخدام

العقل بهذا الأسلوب النظري ، غير التجريبي وغير العلمي . فكان الجدل لديه هو التناقض بين فكرتين ، كفكرتي التناهي واللامتناهي ، أو الحرية والضرورة ، الخ ... وكانت الجدلية بهذه الصورة لا تلعب دورها إلا داخل الذات (١٥) .

فهل يكفي القول بأن الجدلية تقوم - على العكس - عند ملتقى الذات بما يصطدم به ، وتعريفها بأنها العلاقة بين الذات والموضوع ؟ لو كان الأمر كذلك لكان تأكيداً بأن الشيء الجدلي الوحيد هو النسبة بين الإنسان والطبيعة . ومؤكداً أن هذه النسبة جدلية ، ولكن في وسعنا الذهاب إلى أبعد منها .

فالجدلية تبدأ مع هذا « ازدواج في الواحد » ، الازدواج الذي قال عنه هنري والش ، إنه ، في انطلاق الأسطورة البدائية ذاته ، يحمل الفكر قادراً على أحداث انفصال أوّلي بين عالم الظواهر المباشر وعالم الواقع المبيتق الذي يتصوره على شكل الأسطورة .

ثم يظهر تناقض ثانٍ حين تتخلل الفكرة عن أوهام الأسطورة المفارقة ، وتعترف أنها مجرد فرضية ، وبالتالي تقبل المواجهة مع الواقع بالخضوع لحكم الممارسة : فإذا لم ينجح « النموذج » ، أي إذا لم يفسر الظواهر ولم يمنحنا السلطة عليها وسلطان معالجتها ، أصبح من الواجب إما تعقيد النموذج وإما الاستعاضة عنه بآخر ، بإعادة تنظيم شاملة لمعارفنا . فالتناقض والتركيب هما هنا لحظتان متلازمتان من جدل المعرفة هذا ، الذي هو في الوقت نفسه جدل عمل ، بل حالة خاصة من جدل العمل .

وبالتالي فإن شأن العقل الجدلي هو أن ينتقل من تركيب إلى تركيب آخر ، من تركيب مؤقت إلى آخر مؤقت ، يدفعه إلى هذا الانتقال أن التركيب الأول واجه مقاومة لدى الواقع ، وأخفق أمامه ، وتناقض معه .

ودور العقل الجدلي ، في التاريخ ، هو نسبياً يسير للتحديد . ذلك أن التاريخ هو آخر الأمر 'مجماع ما فعله البشر' ، وبالتالي يمكن أن نعرّف فيه على

الجدل الأول ، جدل العمل . و « رأس مال » ماركس مثالٌ ممتاز على هذا الجدل . فماركس ، بدلاً من أن يقف أمام ما ليس إلا نتاجاً إنسانياً كما لو كان يواجه حقائق نهائية ، نراه يكتشف في السلطة - مثلاً - لا « مبطلي » من الطبيعة بل نتاج ثقافة ، أي إضافة إنسانية أساسية . وهذا يسمح له بالتحرر من وضعية الاقتصاد السيامي التقليدي ، أي بالصعود - متجاوزاً الأشياء « المغطاة »<sup>(١٠)</sup> - إلى الفاعلية البشرية التي خلقتها . وهذه الطريقة تسمح ، بصورة أكثر عمومية ، وكما يشرح ماركس نفسه . بالانتقال من الظاهرة إلى الماهية<sup>(١١)</sup> ، وبالتالي بعدم اعتبار الوقائع الاقتصادية - مثلاً - أشياء ، أي وقائع « طبيعية » موجودة منذ الأزل خارجاً عن الإنسان وبدونه ، سواء اتصل الأمر بالمنتجات أو بالمؤسسات . وهكذا يصبح جدل « رأس المال » هو جدل العمل .

منذ تلك اللحظة لا يعود الاقتصاد يقرأى كظاهرة من ظواهر الطبيعة ، ظاهرة لا حضور فيها للإنسان ، تقود هي نفسها - تدريجياً - كل تطور السياسة والثقافة ، والتاريخ بصورة عامة .

إن الاقتصاد إنما هو وجه ( رئيسي ) من وجوه صلات البشر مع الطبيعة . وهو ، في الجملة<sup>(١٢)</sup> ، المضوية لهذه الصلات ، التي تتولد انطلاقاً منها التقنيّة والعلم والفلسفة والدين والفنون ، يلعب دوراً حاسماً ، ولكن دون أن يكون أبداً بمفرده المحرك الوحيد الذي يصبح كل ما عداه ظاهرة عارضة .

مادية ماركس التاريخية ، إذن ، ليست طريقة للاستنباط<sup>(١٣)</sup> ولا هي طريقة للاسترجاع<sup>(١٤)</sup> : فلا استنباط البنى القوية من القاعدة يمكن ، ولا إرجاع البنى القوية إلى القاعدة . كل ما يمكن قوله هو أن البنية القوية والقاعدة كلتيهما لحظتان من جملة عضوية واحدة ، جملة تلعب فيها علاقات المجتمع ( بوصفه منظومة<sup>(١٥)</sup> أو جملة حيّة ) والبيئة الطبيعية التي تحيط به ، دوراً رئيسياً .

وفي وسعنا بعد الآن ان نستخلص بعضاً من سمات المنطق <sup>(١)</sup> الجدي ، نتميزه عن منطق العقلانية التقليدية :

١ - المنطق الجدي هو أولاً العقل في حالة التكوّن في مقابلة العقلانية التامة التكوّن ، بقوانينها الثابتة كقوانين المنطق الصوري فإذا أردنا أن نقلّد جملة مشهورة ، جاز لنا أن نقول : إننا بعد الآن نعلم أن قواعد المنطق إلى فناء . لقد انتقلنا من منطق ارسطو ، منطق الاحتماء والكائن الجامد ، إلى أشكال من منطق العلاقة والحركة ، وانتقلنا من منطق الهوية <sup>(٢)</sup> إلى منطق التناقض <sup>(٣)</sup> ، ومن منطق الجوهر <sup>(٤)</sup> والمحمولات <sup>(٥)</sup> إلى منطق الحياة .

٢ - المنطق الجدي هو فن طرح الأسئلة ، على الأقل ، بقدر ما هو طريقة لإعطاب الجواب عليها . فإذا كان الواقع ليس ممطى ثابتاً بل عالمياً في ولادة مستمرة ، فإن المنطق الذي يحاول خلق نماذج على صورته مدعو إلى أن يعمل مبادئه نفسها موضع تساؤل ، ليستطيع في كل لحظة أن يطرح المسائل في الحدود المطابقة للوضع الجديد . أي أن المنطق له تاريخ ، وهذا التاريخ ليس تاريخ الاجابات المتتابعة التي أعطيت لسؤال بعينه ، بل هو تاريخ التقلبات التي طرأت على طرح السؤال نفسه .

٣ - المنطق الجدي يختلف في وقت واحد عن « العقلانية الكبرى » ، عقلانية القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وعن « العقلانية الصغرى » ، عقلانية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فالعقلانية الكبرى ، عقلانية ديكرت وسبينوزا وليبنز ، وحتى ديدرو ، كانت ترى ان المنطق بمفرده يستطيع ان يحدد لمعلمنا غاياته . والعقلانية الصغرى ، عقلانية الوضعية والعلمية ، تهبط بالمنطق بحيث لا يكون أكثر من حساب للوسائل من أجل بلوغ غاية معينة . فنذ « أوغست كونت » إلى « دوركايم » وإلى « ليفي

---

(١) أنه القاري. إلى ان المؤلف استعمل هنا كلمة « العقل » ، ولكنني فضلت استعمال كلمة « المنطق » حيناً رأيت المعنى يقتضي التمييز بين المنطق وبين أدواته ( المترجم )

برول » ( في كتابه : علم العادات ) كان المنطق الوضعي كما صورته هذه العقلانية الصغرى مضطراً إلى التهرب من القضايا الفلسفية ، بواسطة خديعة فكرية ، كما يستطيع خلق الوهم بأنه قادر على أن يقود العمل بتحديد غايات له . والفلسفة الوضعية لا يمكن فصلها عن « اللا أدبية »<sup>(٤٥)</sup> ، وهي تفسح الطريق أمام الغيبية البعثة . فانطلاقاً من الفكرة الصحيحة القائلة بعدم وجود غايات نهائية ، تستنتج هذه الوضعية أن ليس هناك غايات بالمرّة ، وبالتالي ، لا ترى من طريقة فلسفية لتحديد هذه الغايات .

أما المنطق الجدلي ، فإنه لا يقبل مع « العقلانية الكبرى » أن يحلّ العقل محل العزيمة ، ولا مع « العقلانية الصغرى » أن يهرز اختياراً اعتبارياً .

فن خصائص المنطق الجدلي أن يربط بين عقل يرشد العمل دون أن يحتمه ، وبين عزيمة مسؤولة ، عقلانية وحرّة ممّا ، تتخطى العقل المتقوّم<sup>(٤٦)</sup> دون أن تحطمه . فالمنطق ليس بالنظام الفارق : إنه الإبداع المتصل لنظام انساني .

٣ - المنطق الجدلي هو لحظة من البناء العقلاني للواقع ، أي أنه ليس ثاملاً في نظام بل هو بناء لنظام . ولحظة السلبية فيه . لحظة رفض النظام السابق التقوّم ، ورفض الانخضاع بوم وجود عالم مكتمل الصنع خارجاً عنا ومن دوننا ، هي لحظة جوهرية ، لأنها تلك التي بها يتأكد التوحد المتنامي بين تاريخ الطبيعة وتاريخ الانسان ، بين ما هو عقلائي وما هو عملي . ذلك أنه ، إذا كانت الطبيعة تغفو مستأنسة ، إنسانية ، فالإنسان كائنٌ طبيعيٌّ بدءاً ، وبالتالي فإن قوافق فكره مع الطبيعة التي منها انبثق ، والتي وُلد منها فكرة ذاته ، ليس سرّاً ولا معجزة . والانسان ، بالحركة الواحدة ذاتها ، يفكر في الواقع ويحيل فكرته واقعاً .

ولكن هنا تطرح مسألة : هذا المنطق الجدلي نفسه كيف تم بناؤه ؟  
والجواب ان فكر الانسان لم يتسّر على أن يصبح جدلياً إلا ليستطيع

أن يُشتملَ الواقع جوانب من الطبيعة عاصية على كل منطق آخر . فأولوية الممارسة تتأكد مرة أخرى كميّار لصحة الفكرة ولطابقتها الواقع ، مطابقة تقريبية على الأقل .

فالجدلية ليست بالخطط الخيالي القَبلي . 'نصفَح' به الأشياء وتفرضه عليها بإجبارها على الدخول في سرير « بروكوت » هذا <sup>(١)</sup> . وقوانين الجدل ليست منظومة من قواعد للفكر مغلقة ، كما كانت الصور المنطقية عند أرسطو أو مقولات كانط أو منطق هيجل . بل ان مبادئ الماركسية ذاتها تقتضي أن تدرس قوانين الجدل ، لا بوصفها تمريناً للبنية السرمدية لعقل مطلق ، بل - ولنتكرر ذلك - بوصفها كشف حساب ، مؤقتاً باستمرار ، لانتصارات العقلانية في كل مرحلة تاريخية كبرى .

بهذه النظرية النقدية يمكن الحديث عن جدل للطبيعة ، بينما لا يستطيع ذلك بمعنى 'معتقدي' ، معنى يفترض الإيمان الاعتباري بإمكان وجود 'مُشاهدٍ مطلق' ، خارجٍ عن التاريخ .

يمكن الحديث عن جدل للطبيعة ، لأنّ لا أستطيع الاكتفاء بتأكيد الوجود العاري لطبيعة أصلية ، كما يفعل اللاأدرتيون أو الذرائعيون <sup>(٢)</sup> .

فصفة المادية ليست رفضاً فحسب ، أو حدّاً فحسب ، أو صدماً ومقاومة فحسب ، تجاه فعل الفكر أو الممارسة الانسانية .

ذلك أن هذا الرفض ليس أيّ رفضٍ ما ، ليس رفضاً مغفلاً ، مجرداً ، مماثل دائماً لنفسه : فالذات ( أو الشيء بذاته ) <sup>(٣)</sup> تجيب بـ « لا » على فرضية ما ، وأحياناً تجيب بـ « نعم » . وهذا الجواب ذو سمة عملية : أي أن الطبيعة إما أن تتفاد إلى المعالجة ، أو أن تعصى عليها . فإذا عملتُ وفقاً لهذه الفرضية

---

(١) « بروكوت » . في « الميتولوجيا » اليونانية ، قاطع طريق كان يسلب المسافرين ويمزجهم ، ثم يدمم على سرير من حديد فيقطع أرجلهم إذا كانوا أطول منه أو يشدّم إذا كانوا أقصر .

أخفق علي ، وإذا علمت وفقاً لآخرى كان لي سلطان على الطبيعة . وصحيح أن كل الفرضيات تتعطل وأن أية منها لا تستطيع زعم الكشف عن بنية<sup>(\*)</sup> نهائية للكانن ؛ ولكن كل فرضية ميتة - بمجرد كونها عاشت من قبل - قد أورتتنا سلطاناً جديداً على الطبيعة . وهذا السلطان ( وهذه المعرفة ) بقي بعداً . والفرضية الجديدة هي وريثة تلك التي تحل محلها والتي حطمتها . إذن هناك سلطان متراكم ، وحركاتي اليوم - وهي تستخدم هذا الميراث المتراكم من السلطان على معالجة الطبيعة - ترسم قالباً تقريبياً على الأقل لبنية هذه الطبيعة ، هذه البنية التي تزداد يوماً بعد يوم معرفة لدقاتها .

إن تاريخ العلوم يثبتنا أن متطلبات الموضوع<sup>(\*)</sup> قد فجرت وسحبت من الاستخدام ، بالتتابع ، المبادئ ، المكنوية ، التي قال بها ديكارت ونيوتن ولا بلاس ، وقوانين المنطق التي قال بها أرسطو وكانط ، ومبادئ الهندسة الاقليدية .

وعلوم الطبيعة ، من الفيزياء حتى علم الحياة ، لم تال تمارس على عاداتنا في التفكير ضغوطاً متزايدة ، أجبرت الباحثين على اختراع نماذج أخرى غير نماذج المنطق السلفي ، والهندسة الاقليدية ، و « الميكانيكا » التقليدية .

فإذا حدث بعد هذا أن صدقت وثبتت فرضية بشأن البنية ، إذا هي تكشفت عن جدوى وفاعلية ، إذا هي سَلَّطتنا على الأشياء ، بل تركشنا نكتشف فيها ذاتها خصائص جديدة ، فكيف لنا أن نتصور أن ليست هناك أية علاقة واقعية ( ولا أقول علاقة هوية ) بين هذا المفهوم وبين « الشيء بذاته » الذي هو موضوعه ؟

وكيف يستقيم لفكرة جدلية أن تسلطنا على موجود لا يكون هو نفسه جدلياً على أية درجة ؟

هذا علماً بأن الحديث عن جدل الطبيعة لا يعني ضمناً أي « استقطاب »<sup>(\*)</sup> اعتباطي ، ممتدّي ، أي استقطاب سابق للنقد ، من المعرفة إلى الموجود .

فإن نقول إن هناك جدلاً للطبيعة ، ليس أبداً زعماً بأننا نمرف مسبقاً ، وعلى صورة لا تبدل لها ، القوانين الأساسية لتطور الطبيعة . على العكس : القول بهذا الجدل ، تحت ضغط الاكتشافات العلمية الذي لا مَرَدَّ له ، يعني ألا نرى بعد الآن ، في المنطق الأرسططي أو المصادرة<sup>(١٠)</sup> الاقليدية أو مبادئ « الميكانيكا » المدرسية ، إلا حالة خاصة ولحظة من العقلانية ، في قلب عقلانية جدلية مستمرة التحول ، وأكثر عمومية بكثير .

القول بوجود جدل للطبيعة يعني القول بأن بُنية الواقع وحرركه هما بحيث لا يستطيع إلا فِكْرٌ جدلي أن يجعل ظواهرهما قابلة للفهم وأن يجعلهما تستجيبان للمعالجة .

وهذا ، بالطبع ، ليس أكثر من استدلال<sup>(١١)</sup> .  
ولكنه استدلالٌ مبنيٌّ على تجماع الممارسة الانسانية .  
واستدلالٌ خاضع دائماً للمراجعة على ضوء تقدم هذه الممارسة .  
وتلك هي السمات الأساسية لكل استدلال علمي .  
فهو لا يزعم لنفسه أنه يقينٌ مسلمٌ به ، بل أنه فرضيةٌ عمل .

إن تصوّر الواقع كما يستخلص من مجموع المعارف المحققة ، في المرحلة الراهنة من العلوم ، هو تصور كل عضو في حال دائمة لا من النمو فحسب ، بل من خلق الذات . وهذه البُنية هي التي نسميها « جدلية » ، في مقابلة التصورات « المكتوبة » و « الميتافيزيقية » التي كانت تعتبر العالم تراكمًا لمناصر منمزلة ، مجردة ، صورتها وحركتها خارجيتان عن المادة التي تنطبقان عليها ، كما أنها لا يظهر فيها جديدٌ إلا ان يكون ترتيباً جديداً للعناصر الموجودة من قبل .

هذا النحو في تصور العالم ، الذي كان ماركس يقاربه من تصور « جاكوب بوم » بسبب من نظرتة الكيفية<sup>(١٢)</sup> للحركة ، والذي كان لينين يراه قريباً من تصور « هرقلطس » ، والذي تعطينا « السبرانية » اليوم محاكاةً له جديدة



وأكثر دقة ( بقيامها بما يمكن أن نقول إنه صياغة رياضية لما بين صور الحركة على مختلف مستويات الواقع من مائة ) ، هذا النحو من تصور العالم يصلح أن يكون فرضية للعمل وأن يلعب دوراً بالغ الفائدة في البحوث .

و « السبرانية » ونظرية المعلومات <sup>(٢٤)</sup> في هذا المنظار ، تحملان لفكرة جدل الطبيعة إثباتاً نظرياً وعملياً لم يتل مثل سطوعه أي مفهوم علمي آخر بعد قرن واحد فحسب من صياغته .

\* \* \*

ان التصور الماركسي للمادية وللجدلية يستطيع اليوم أن يستوعب ، من فكر القرن العشرين ، كل ما أحدث تفسيراً في مفاهيم الواقع ، أو الحقيقة ، أو الجمال ، أو الاخلاق .

فلقد كان التقليد أن تُعرّف الحقيقة ، وكذلك الجمال والسلوك الخُلقي ، بأنها امتثال أعمالنا إلى « نظام » ما ، ( بالمعنى المثلث للنظام : كقانون ، وكاتساق ، وكأمر ) .

ولكن اللحظة « الفاعلة » ، « البناء » ، « المبدعة » التي ألح عليها ماركس إلحاحه المعروف ، تكتسب في أيامنا هذه قيمة جديدة .

ففي تصورنا العلمي للعالم ، يبدو متزايدة الصعوبة يوماً بعد يوم ، ومستحيلة آخر الأمر ، أن نفصل في الموضوع فصلاً قاطعاً بين ما يفترض أنه الشيء « في ذاته » ، الشيء الكائن من دوننا ، وبين المعرفة التي لدينا عنه ، أي أن نزل « الشيء » عن مجموع العمليات التقنية ، أو الذهنية التي بها نمقله ونختبره . وهذا لا يعني البتة انزلاقاً إلى المثالية ينتهي بنا إلى ألا نرى في الشيء إلا بناء من صنع الفكر . كل ما يعنيه هو إدراكنا للوضع التالي : في المرحلة الراهنة من العلم لا نستطيع أن ننزل الانعكاس المتصور والواقعة الموضوعية كالو كنا حدين أحدهما بقابل الآخر ، أو كما تفصل قطعة الحوى عن قابليها .

فالقوانين العلمية ليست صورةً عن العقل المثالي<sup>(\*)</sup> كأنها «مُثل» أفلاطون ، ولا صورةً عن قوانين مطلقة لطبيعة في ذاتها ، لا أدري أيُّ ربٍّ كان شارعها الأول . القوانين العلمية ليست صورةً عن أي شيء : أنها «نماذج» يبنينا ذهننا ، تقريبية دائماً ومؤقتة ، تتبجح لنا اكساب السلطان على واقع لم نخلقه نحن ، واقع تضمن لنا الممارسة وحدها ، أي الاعتبار المنهجي ، ان تكون نماذجنا تلك على قدرٍ من التطابق مع بُنيته ، وأنها على الأقل تحاكيه في الشكل من وجهة نظرٍ ما .

وما يضعه تطورُ العلوم الراهن موضع تساؤل ، ليس «الشيء في ذاته» ، ولكنه التصور المتقديّ تقليدياً لهذا «الشيء في ذاته» . وهذا التصور يكون معتقدياً حين يخلط بين «الشيء في ذاته» وبين الصورة التي يعطينا إياها العلم عن المادة في هذه أو تلك ، من مراحل تطوره ، أي حين يضيف صفة الحقيقة المطلقة النهائية على ما ليس إلا نموذجاً تقريبياً ومؤقتاً .

لقد كان «بول ريكور» يحمل على التصور المتقديّ للمفارقة العلوية ( في كتابه «عن التأويل» ) ، فقال ان الدين هو «تشيء»<sup>(\*)</sup> الايمان و«أليسته» . ثم عرّف «الأفق» بأنه «الصورة المجازية لما يقترب منا دون أن يصبح أبداً شيئاً ملموكاً» ، ليستخدم هذا التعريف في القول : «التأليه هو تشييء الأفق» ، تجسيده في شيء . فلماذا أنا استخدمتُ حديثه هذا عن اللاهوت الجدلي ، ونقلته من المفارقة العلوية ( تلك التي تُصدرُ على<sup>(\*)</sup> إله ذي صفات ثابتة ، متناهٍ ومتجسّد ) إلى «المفارقة السفلية» ( تلك التي تُصدرُ على مادةٍ محدّدة انطلاقاً من عناصر نهائية ومن قوانين أبدية ) ، فليس لديّ أي مانع من القول بأن المتقديّة ، في الفلسفة ( تبدأ حين تهبط «دالة الأفق» إلى مستوى «دالة الشيء» ، وان «العلوية» هي «تشييء» العلم و«أليسته» ، إذ أنها تحيلُ زعمَ المعرفة المطلقة محلّ العقل الجدلي الذي يفهم «الشيء في ذاته» على أنه أفقٌ نظرائي و«نماذجي» الفكرية .

والفنون المعاصرة تضع يدنا مباشرة على هذا الانقلاب في الموقف من تصور الطبيعة : فلا اللوحة المرسومة ، ولا الرواية المكتوبة ، تريان اليوم أن مهمتها نقل الطبيعة . لا الطبيعة « الطبيعية » بأساليب الواقعية التقليدية ، ولا الطبيعة « المطبوعة » بالعودة إلى ما يسمونه « المعايير الشكلية » أو « القوانين » أو « الأعداد الذهبية »<sup>(١)</sup> . بل ان فتان اليوم لينذل جهده كله طلباً للغة في وسعها أن توحي إلينا أن العالم ما يزال يخلق ذاته بمعونة الانسان ، في جسد حي : « يتناظم » فيه المشرق والمغرب ، حسب تمبير « فان لير » .

بل ان إعادة النظر في التصور التقليدي للكان بوصفه « طبيعياً » وثابتاً ، من اقليدس إلى نيوتن ومن « آيبلس »<sup>(٢)</sup> إلى « رفايل » ، في حركة يتنامى وعيها لذاتها من « سيزان » إلى المدرسة التكعيبية ، لتكشف عن جانب المبادرة الانسانية والتصور البناء في ما كان يعتبر « معطى » واقعياً فحسب . والأمر نفسه في الزمان الروائي ، وفي مصادراته القديمة ، مصادرات الاستمرارية الوحيدة الاتجاه ، واللارجعة ، وما نشهده من إعادة نظر فيها في كتب ( آراغون ) الأخيرة وفي « الرواية الجديدة » .

وهذه الملاحظات نفسها تنطبق على الأخلاق ، التي نشهد يوماً بعد يوم تضائل النظرة إليها على أنها أخذ بقواعد معينة وممارسة لها ، وتزايد النظرة إليها على أنها ابتداء لهذه القواعد ، لا في اعتباطية « نيتشوية » أو عدمية « جديدة »<sup>(٣)</sup> ، بل في التزام دقيق بالبناء والابداع لا يقل صرامة عن الالتزام الفني ، وبسير هو الآخر في امتداد التاريخ وتخطيه .

وثانية السمات التي تميز هذه الإنسيّة الحديثة ، في مقابلتها مع القديمة ، هي **مُكَثَّرٌ وَيُمْشَتَا**<sup>(٤)</sup> . وهو قول ، يصدر هو الآخر عن نظرة جديدة إلى الواقع . وكان « باشلار » قد وصف نظرية المعرفة المعاصرة كما تبدو في « الكائنات »

(١) أشهر الرسامين اليونانيين ، ( التارجم ) .

(٢) نسبة إلى أندريه جيد . ( التارجم ) .

والنسبية بأنها «لا ديكارتية» ، بمعنى أنها قد تخلت عن محاولة اكتشاف «أصول» أو «عناصر أولية» ، سواء في الطبيعة كالجواهر الفردة لدى «ديقريطس» ، أو في الفكر كفاهيم أرسطو أو «الطبائع البسيطة» عند ديكارت .

هذا ذاته ينبغي الأخذ بطريقة الاستنباط المتواطيء<sup>(\*)</sup> انطلاقاً من هذه المبادئ الأولى ووصولاً ، على صعيد النتائج النهائية ، إلى «محسوس»<sup>(\*)</sup> يكون قد أصبح بكلية شفافاً للفكر .

هكذا يضمن<sup>١</sup> أخيراً زعم احتياز الواقع كجملة مغلقة ، في شبكة من مفاهيم تؤلف أنظمة مكتملة . فلا الهندسة ، ولا فيزياء «لابلاس» المكتوبة ، ولا سماء نيوتن - وكذلك لا نظريات آدم سميت في الاقتصاد السياسي ، ولا علم النفس الذري<sup>(\*)</sup> ، ولا نظريات «تين» في التاريخ ، ولا نظريات أوغست كونت و «دور كهايم» في علم الاجتماع - ، كل هذه لم تستطع أن تصمد أمام التقدم المتسارع في علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ، هذا التقدم الذي كشف عن الطابع النسبي ، التاريخي ، لمصادراتهم المتهجية .

فالتقدم العلمي يتحقق ، لا انطلاقاً من مبادئ أزلية ووصولاً عبر استنباطات وحيدة الاتجاه إلى نظام كلي مكتمل ، بل بطريقة إعادة التنظيم الشاملة والمتكررة لمجاع مساحة المفاهيم .

ولقد يحدث ، انطلاقاً من فرضيات مختلفة ، بل متعارضة ، وبناء «نماذج» مختلفة ، أن نصل إلى جوانب مختلفة ، جزئية ، من الواقع . لذلك كانت «كثورية» المدارس العلمية والفنية شرطاً أول لتطور العلوم والفنون في الطريق الصحيح .

على أن القول بالكثرة هنا لا يتأدى بنا أبداً إلى التشكيك أو إلى الاصطفائية ، تماماً كما لا تقود النسبية إلى القول بالنسبية ، ولا الجدلية إلى السفسطائية . إنه النتيجة الحتمية لذلك التصور الجديد للواقع ، الذي ليس

تصورَ المادةِ المتعدية ، ولذلك التصور الجديد للنطق الجدلي ، الذي ليس تصورَ العقلانية المتعدية .

والأمر نفسه في الأخلاق ، وبصورة عامة في فكرتنا عن العلاقات مع الآخرين . فهنا لم يبق سبيلٌ إلى ما أدري أي « تسامح » « سُكوني »<sup>(\*)</sup> ، محض ، وسلي ، ودائماً موقت . لقد كان هذا شأن النظرية المتعدية ، التي تعتبر أن هناك واقعاً وحيداً ومكتملاً ، وإن الحقيقة صورتُه المطابقة له ، فمن يرفض أن يراها لا يمكن أن يكون إلا مريضاً أو سيئ النية ؛ وبالتالي فإن التسامح تجاه أوهامه ، تجاه ضلّاله ، أو تجاه سلبه ، لا يمكن أن يقود إلا إلى موقفٍ تروبي ، موقف علاجٍ من المرض ، وعند اللزوم موقف قمع . أما الحوار فهو ، على عكس هذا « التسامح » ، مبنيٌّ على نظرية جدلية للمعرفة ، وعلى تأكيد قيام « اللحظة الفاعلة » في المعرفة . بدورٍ رئيسي في بناء « نماذج » تستهدف اجتياز الجوانب المتعددة لواقعٍ دائم الكثرة ، وبالتالي ، فإن هذا الحوار يعني ضمناً أن هناك ما ينبغي لي تعلّمه من الباحث الآخر ، ولو انطلق من فرضياتٍ تخالف فرضياتي . كما يعني أن المواجهة الاختبارية وحدها هي التي ستتيح ظهور نظريةٍ موحدة ، أوسع أفقاً ، ونموذج أكثر تعقيداً ، يستوعبان ما لم يكن من قبل - في التصورات التي انطلقنا منها - إلا حقائق جزئية ، كل منها ذات نظرة جانبية .

أما السمة الثالثة في هذه الإنسيّة الحديثة ، والتي تنتج عن السمتين الأولين ، فهي الدور الرئيسي الذي أصبحت تلعبه فكرة « البنية » .

فلقد كانت المشكلة الأولى في فكر المدرسة القديمة ، من « نالس » إلى « بارمنيديس » ومن أرسطو إلى « لوكريس » ، هي مشكلة الكينونة<sup>(\*)</sup> . وهي قد ظلت كذلك في سماتها الأساسية ، لدى « المدرسوَيْن » ثم لدى ديكاوت . وكانت وقبحتهما أول من فتح الطريق إلى فلسفة الفعل<sup>(\*)</sup> تنافس فلسفة الكينونة .

ولئن كان المذهب « البنوي » <sup>(٢٢)</sup> يلقي الآن كثيراً من الرواج فسرده ذلك إلى سبعين عاماً : الأول أنه فلسفة تقابل صورة العالم كما تستخلص في منتصف القرن العشرين من تطور مجموع علوم الطبيعة وعلوم الانسان ، والثاني أنه منهج للبحث أثبتت تطبيقاته في مختلف المجالات أنها كثيرة الخصوبة ، كما حصل في تطبيقات « السبرانية » . بل ان خصوبة هذا المنهج تزداد فراءة حين تتلاقى البنوية والسبرانية معاً في منظور جدلي .

ان فكرة « البنية » ، في المعنى الرامن لهذه الكلمة ، تحمل معها فلسفة . ولنقل ، في محاولة أولية لفهم هذه الفلسفة ، إن مقولتها الأساسية لم تعد مقولة الوجود بل مقولة العلاقة . ومن البسير أن نكشف عن الصلة بين هذا الاتجاه وبين القول بخاصة « إعمالية » <sup>(٢٣)</sup> للمعرفة : فإذا كنا لا نستطيع تحديد الواقع إلا بالعمليات التقنية أو الذهنية التي نفهم بها ونعالجها ، فالقضية الكبرى إذن في المعرفة لم تعد الوصول إلى تأمل عناصر أولية أو مبادئ نهائية ، يُفترض أنها هي التي تمطي كل لحظة معناها وواقعها على ضوء الدور الذي تقوم به هذه اللحظة في داخل الكل <sup>(٢٤)</sup> ؛ بل ان فكرتنا الحديثة ، الإعمالية ، عن العقل ، تقودنا بالضرورة إلى الفكرة الرئيسية في البنوية ، فكرة أولوية العلاقة بالقياس إلى الوجود وأولوية الكل بالقياس إلى الأجزاء . وبالتالي لم يعد الواجب أن ترجع إلى الأصول ، إلى العناصر الأولية ، فلا تتصور العلاقة إلا كنسبة خارجية لهذه العناصر خاضعة لها ، بل أصبح الواجب أن نعارف بأن ما اصطُح على تسميته بالعنصر ليس له من معنى ولا من واقع إلا بمقدرة العلاقات التي يتألف منها . وهكذا نرى المذهب البنوي ، في كل المجالات ، يخلف المذهب الذرّي .

و « فردينان دوسوسور » يقدم لنا الصياغة الأساسية التالية لهذا المذهب البنوي في ميدان علم اللغات : « إنه لو لم يكن كبير ألا ننظر إلى كل كلمة إلا على أنها الاتحاد بين صوتٍ ما وبين معنى ما . فمثل هذا التعريف يعزل الكلمة عن

المنظومة ( اللغة ) التي هي جزء منها ، ويُرم بأنه في استطاعتنا أن نبداً من الكلمات ثم نبني المنظومة بمجرد جمع هذه الكلمات بعضها إلى بعض ، مع أن الواجب يقتضيها على العكس أن نتطرق من الكل الواحد ، المتكامل ، لنصل بالتحليل إلى العناصر التي يحويها . ( دروس في علم اللغات العام ) .

وانطلاقاً من دراسة اللغة ، يصل « دوسوسور » إلى مبدأين يتجاوز مقعولهما علم اللغات ، إذ ينطبقان على كل مجالات الثقافة ، من العلم حتى الفنون :

( ١ ) الوحدات غير قابلة للتعريف إلا بعلاقاتها ؛

( ٢ ) وهي أشكال وليست جواهر .

والعلم الذي كان الأكثر تقدماً منذ مطلع القرن العشرين ، والذي كان الأكثر إسهاماً في تغيير الصورة التقليدية للمادة ، وهو الفيزياء ، يقدم لنا مثلاً تطبيقياً ساطعاً على هذا الانقلاب في النظرة : فالفيزياء النووية والنسبية لم تعد أبداً تتصور المادة على أنها مجموعة من ذرات ، أو من جُزَيْئات ملتصعة وغير قابلة للانقسام ، لا يحدث في داخلها شيء . وتتصل بعضها ببعض بعلاقات خارجية ( كما كانت الذرات لدى « لوكريس » أو الكواكب في فلك « نيوتن » ) ، بل على أنها ساحات طاقة ، تنعقد وتنفصم فيها ، في نقاط خاصة ، كأعواج البحر في تكوُّنها وانفراطها ، قوَى وتوترات تجتاز مدى المساحة كله .

إن ظفرَ هذا الاتجاه كان جرساً يعلن موت كل المذاهب التجارية ، وكل المذاهب الوضعية ، وكل المذاهب « العلوية » ، بفكرتها « الشينئية » والمتعديّة عن « الواقعة » ، وعن « القانون » كملاقة ثابتة بين « الواقع » .

وهذا حافزٌ طيّبٌ يشد أزَرَ علوم الإنسان في معركتها مع « الذرية » ، القديمة ، في علم الاجتماع وعلم النفس على السواء .

والماركسية - التي كان مؤسسها قد وضع هذا المبدأ الرئيسي : « الفرد هو مجموع علاقاته الاجتماعية » ( الأطروحة الثالثة بشأن « فويرباخ » ) - تجد في هذا تأييداً لإحدى نظرياتها الأكثر أهمية ، كما تجد فيه تطوراً خصباً لفكرة

البُنية<sup>(١٥)</sup> التي استخدمها ماركس في « مقدمة نقد الاقتصاد السياسي » ، حيث رأينا ، يؤكد ببالغ الإلحاح أولوية الكل على الأجزاء وأولوية العلاقات على الأفراد .

والْبُنْيُوتَةُ تتيح ، في وقت واحد ، مكافحة المثالية و « الميتافيزيقية » المتجسّستين في القول بوجود « ماهية للإنسان » خارج الروابط الاجتماعية وخارج التاريخ ، ومكافحة « المكنوثة » والوضعية المتمثلتين في فكرة « ماهية للأشياء » ، تُعتَبَرُ خارجةً خروجاً تاماً عن « النماذج » العلمية التي تسمح لنا باجتنياز الواقع وبإعطائه معنى تتحكم فيه منظومة عضوية كاملة من المفاهيم ، منظومة ذات تاريخ وخاضعة على مدى تطوّر هذا التاريخ إلى مراجعات وإعدادات نظرية شاملة ، لا تهمل أي مبدأ أو أي عنصر . ومن هنا كانت البُنْيُوتَةُ وقاءً ممتازاً ضدّ سموم المعتقدية .

وهي أيضاً وقاءً ضدّ ما يفتاق الوضعيون دائماً إلى إغرائه ، من تفسير الأعلى بالأدنى ، والكلّ بالعنصر أو الجزء ، متجاهلين أن في الكلّ شيئاً لا يستطيع رده إلى العناصر أو الأجزاء التي تؤلف ذلك الكل ، وهذا الشيء هو البنية ذاتها ، أعني : نظام العلاقات التي يتلقى منها كلّ عنصر معناه وواقعته .

وفكرة « البنية » هذه اغتنّت بما رَفَدَتْها به علومٌ أخرى ، إذ تَوْضَحَتْ علاقاتها مع « مدرسة الشكل » ( الجشطالت ) في علم النفس<sup>(١٦)</sup> ، ومع نظرية « الزمُر »<sup>(١٧)</sup> في الرياضيات ، ومع فكرة « النموذج » في « السريرية » ، وكذلك مع فكرة التنظيم في علم الحياة ، وفكرة « الصورة » في علم الجمال ، ومع مجموع المكتشفات الحديثة ، من الكيمياء إلى الاقتصاد السياسي ومن الفيزياء إلى الفنون الجميلة .

فأما « مدرسة الشكل » النفسية فقد نجحت في تعويدنا ألا نختار صورة



إلا في علاقتها مع مضمونها ، وأن نعتبرها كلا لا يمكن رده إلى مجموع أجزائه ، وأن تصور ديمومة الشكل عبّرَ كثيرَ أوضاع العناصر التي تكونه ، كما ثبتت « معنى » نص « ما عبّرَ المديد من ترجماته » ، أو كما نستطيع تغيير « النوات » الموسيقية في مقطوعة ما فلا تتغير صورة هذه المقطوعة إذا نحن حافظنا على الفواصل بين تلك « النوات » .

وأما في الرياضيات فإن نظرية « الزمر » تحدد مجموعة من علاقات لا أركان لها ، ومجموعة زمرة رقيقة مجردة تستطيع أن « تتجلى » في زمرة محسوسة « مثالة الشكل » (١٤) .

وفي « السبرانية » يمكن أخذ « النموذج » على أنه « التجسيد » المفهومي أو التقني لبنية ما فكل « نموذج » هو للتصور الشكلي لمجموعة علاقات ، أي لبنية ، ولكن النموذج « السبراني » يمتاز بخصائص جدلية أدخلها فيه صانعه عن وعي أو عن غير وعي ، وهي بالذات تلك الخصائص التي تجعله - جزئياً - مطابقاً للظواهر الطبيعية التي ندرسها . ومن هنا كانت فعاليتُه كأداة للبحث ، ومن هنا أيضاً - بالمقابل - كان الطريق الذي يفتحه منهاج « النماذج » أمام تأكيد القول بجدلية الطبيعة : فما دامت النماذج الجدلية أدوات فعالة في البحوث ، فإن ذلك يبرر - إلى حد ما على الأقل - تصور قيام الجدل في نفس الشيء موضوع الدراسة . وهكذا تؤلف طريقة « النماذج » استقصاءً تجريبيّاً لجدل الطبيعة .

والسبرانية ( كما أوضح ذلك الأستاذ « غيومو » في كتابه : « السبرانية والمادية الجدلية » ) ، بوصفها نظرية عامة لخصائص أنظم « الانتظام الذاتي » ، وبتطبيقاتها كمحاكاة دائمة للعضوية الحية ، هي أفضل سبل البحث للعقل الجدلي .

أولاً لأن فكرة « الفعل الاجتماعي » (١٥) الأساسية تعطي محتوى حسيّاً

جلد التناقض : ذلك ان الأنظمة القادرة على الانتظام الذاتي جهاز لا يحدث فيه تحول إلا وكان هذا التحول سبباً لنفي ذاته . أي أن « آلية الوزارة »<sup>(١١)</sup> فيها هي تجسيد تقني للتناقض الخارجي ( إذ أنها تزعج - ضمن بعض الحدود على الأقل - إلى مقاومة تحولات البيئة ) وللتناقض الداخلي ( إذ ان مقاومة التحولات هذه تتضمن رد فعل يور على مجموع الجهاز ) ، مما يتيح للأنظمة أداء عملها على شكل ثابت بفضل القلب المستمر لملاقاتها مع البيئة .

والثانية من سمات الجدل المكنون في النموذج السبراني هي أن هذا الجدل يضم إلى المطلق الزمان ، على شكل علاقات لا تقبل العكس : فنحن حين ننظر إلى مكننة « الكترونية » ، مثل سلحفاة « غراي ولتر » ، فزاهيا تقلد اكتساب الأفعال الانعكاسية (الإرادية) الشرطية ، وتندخر تصحيحات السلوك ، وتوحي بأنها تتدرب ، نجد أنفسنا مضطرين إلى أن ننظر إليها كما ننظر إلى الحياة نفسها ، أعني : لا بأسلوب تحليلي ، باعتبارها مكونة من عناصر قابلة للاستبدال بعضها ببعض ومستقلة بعضها عن بعض ، بل بأسلوب تركيبي ، بوصفها « جماع » علاقات تقوم في زمان حسي وتدرج وفقاً لنظام من التمدد المتزايد .

على أنه يحذر بنا هنا أن نرسم الحد الذي يفصل بين الكائن الحي وبين أكثر المكنات الالكترونية كالأ : فلئن كانت هذه المكنة قادرة على أن تصون توازنها مع البيئة ، بل على أن تعقد سلوكها بتصحيحه تبعاً لما يواجها من فشل ، فهي عاجزة عن « التلاؤم » ، بالمعنى الذي يتلاءم به الجسم الحي ، أي بتغيير « بنيته » ذاتها ليكمل من نفسه نمطاً عضوياً آخر ، ذا بنية جديدة وذا « برنامج »<sup>(١٢)</sup> جديدة .

هكذا تسمح نظرية النماذج السبرانية باعطاء محتوى متزايد الدقة ومُتمامي الغنى لتقولات الجدل : فالفعل الارتجاعي يقدم لنا نموذجاً حسياً للتأثير المتبادل

وللتناقض ، واللاعكسية هي محاكاة بدائية للصيرورة وللزمان الفيزيائي ،  
والبنية تسمح بأن تمثّل مقولة « الجملة » تبعاً للصورة الجديدة للعالم كما  
ترسمها لنا العلوم في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين . ( وقد كان الاستاذ  
« أبوستل » أول من كشف عن هذه المكتسبات الجديدة ) .

من هنا فإن البنيوية ليست فلسفة فحسب ، ليست تصوراً للعالم فحسب ،  
بل هي أيضاً منهج .

والمنهج الذي يُستخلص من صورة العالم هذه هو - أولاً - تطبيق صارم  
لطريقة المحاكمة بالمثالة<sup>(١٤)</sup> ، هذه الطريقة التي سبق لها ، في الماضي ، ان كانت  
مصدر اكتشافات عظيمة ، إذ استطاعت - بوصفها فرضية عمل - أن تنقل  
المعارف المكتسبة في علم ما إلى ميادين جديدة والبنيوية ، وقد اغتنت  
بنظرية « الزمر » الرياضية ونظرية النماذج البرانية ، تسمح بنقل النتائج التي  
أوصلت إليها دراسة البنى المثالة الشكل في ميدان ما إلى ميدان آخر ، كما  
حاول ذلك الاستاذ « ليفي ستروس » في مجموعات الأنساب والمجموعات اللغوية .  
وهناك مثل آخر رائع هو مثل الاستيعار « البيولوجي » و « الفيزيولوجي »  
انطلاقاً من النماذج البرانية لبعض بُنى الجهاز العصبي ووظائف  
عناصره .

وهكذا فإن مناهج البنيوية والبرانية ، - باستخلاصها قوانين  
للتضاد<sup>(١٥)</sup> أو للتطوير تصلح ، على درجات مختلفة من التقدم ، للانطباق  
على مختلف مستويات الواقع من الفيزياء إلى علم الاجتماع ، ومن علم الحياة إلى علم  
الجمال - هذه المناهج حملت إلينا التأييد القاطع لفكرة « جدل الطبيعة »  
التي أتى بها أمانجلس ، وفي الوقت نفسه فتحت الطريق أمام إمكانات ضخمة  
للبحث تطويراً لهذه الفكرة .

وحين ضمت البنيوية جهودها إلى البرانية ، استطاعت « نظرية

المعلومات ، أن تقطع مرحلة جديدة بإعطائها المائة صيغة رياضية ويقرئها إياها بأداة للقياس . فهي - من علم الحياة حتى علم الجمال - توقّر طريقة لحساب درجة التمعّد المتزايد في البنى . وصحيح أن نظرية المعلومات لا تملك أن تحلّ طريقة الحساب محلّ حكم القيمة - سواء أتمتّق الأمر بتكوّن عضويات حية متزايدة التمعّد ومتناقصة الاحتمال ، أم بظهور قيم متزايدة الارتفاع ، أم بولادة أنماط من الفن جديدة - ، ولكنها تملك أن تروّد أحكام القيمة ( التي تنبئ ، آخر الأمر ، على ما يرضه الانسان من أهداف ) بالفاعدة الموضوعية لنهجها الحسابي .

هكذا يتصدى المنهج البنيوي لوقائع جديدة بواسطة بُنى مفترضة أوحّت بها علوم أخرى ، وبذلك يستطيع الاستباق والتنبؤ . ولكنه لا يكتفي بذلك ، بل هو أيضاً ، أمام كل واقعة ، يدعو إلى فهم مضامها وواقعها بارجاعها إلى مكانها من قلب الكلّ الأوسع ، الذي به تتخذ الواقعة معنى وواقعاً . وتطبيق المنهج البنيوي على اجتماعيات الأدب ، على ما اتصفت به محاولاته الأولى من « مكنويّة » ، جاء دليلاً على خصب هذا المنهج . بل كان أصدق منه دلالة تطبيق الأستاذ « بيير فرانكاستل » له على اجتماعيات الفن : فلقد ترمّد الأستاذ « فرانكاستل » على الزعم القائل بأن كل مجتمع إنما تتحدد بُنيته كلها باقتصاده وسياسته وحياته الاجتماعية ، فلا يبقى للفن من مهمة إلا ترجمة هذه البنية أو التمييز عنها ، وأراد أن يبرهن على أن دور الفن لا يقف عند حدود الإفصاح عن القيم ، بل هو يمدى ذلك إلى الإسهام في خلق القيم . وعلى هذا الهدف اصطنع طريقة لاستنطاق آثار الفن ، ومن خلالها استنطاق المجتمع الذي ولدت فيه . وهذه الطريقة - في وقت واحد - تستبعد مكنويّة « تين » ، الذي هبط يعلم الجمال إلى مستوى نظرية في الدلالة ، ومثالية « وولفلين » و « فوسيون » الذين زعموا للأشكال حياةً ونموّاً مستقلين . يقول الأستاذ « فرانكاستل » ( في كتابه : « الواقع التشكيلي » ) : لقد نسى

ولفيلين وفوسيون أن يحسباً حساباً لفكرة البنية . وهو يرى في الفن واحدة من لحظات خلق الانسان خلقاً مستمراً لذاته، خلقاً لواقع جديد ولقم جديد؛ ولذلك يرفض أن يعامل الفن كما لو كان مجرد بُنية فوقية ، كما لو كانت وظيفة الفن تسخاً لواقع سابق الوجود وتكريساً له ( على طريقة بعض القائلين بماركسية مكنوية جلفة ) ، بل كالحظة جدلية ضرورية في بنية المجتمع البشري وهو يصوغ صفحة وجهه .

هناك حقاً إذن ، للماركسية ، مصدر للنشأ انطلاقاً من صورة للعالم وللانسان متطابقة مع الاتجاه المعاصر للعلوم والفنون . والآفاق التي فتحتها البنيوية وفتحتها السبرانية أمام البحث الماركسي تستبعد تفسير المادية تفسيراً معتقدياً ، مكنوياً شينياً<sup>(١٤)</sup> ، كما تستبعد تفسير الجدلية تفسيراً معتقدياً ، تأملياً ، لاهوتياً .

ولئن كانت هذه الحقيقة الكبرى قد حُجبت قبل الآن ، فبعض الذنب في ذلك ذنب تلك المحاولات المتعجلة لتطبيق السبرانية على قياد البشر في المجتمع ، تلك المحاولات التي أعطى بها « نوبارت واينر » أسوأ قدوة ، رغم أنه هو نفسه كان قد تنبّه إلى خطورها وحذّر الآخرين منه . فهي في الواقع لم تكن تستمد جذورها من مبادئ السبرانية نفسها ، ولكن من الأفكار « التكنولوجية » لدى بعض رادّة العلم . على أن هذا اللبس قد تبدّد اليوم .

ولكنه ، مع الأسف ، لم يتبدّد في مجال « البنيوية » ، التي ما تزال كثرة من الماركسيين تقابلها بالرّيبة . ومردّد ذلك دون ريب إلى عدم زوال الالتباس بين المبادئ الجوهرية للبنيوية كنظرة إلى العالم وكنهج للبحث ، وبين الصيغة التي ظهرت عليها هذه المبادئ لدى ممثليها الأكثر شهرة .

فالاستاذ « ليفي ستروس » ، مثلاً ، رغم أنه قدّم لصراعاً انتاجياً

طلياً بالغَ الخصوبة ، ينطق في تطبيق المنهج البنوي من مصادر شخصية لا تؤلف أبداً جزءاً من هذا المنهج ، بل هي في نظري تتعارض مع روحه .

وسأكتفي بذكر ثلاثٍ منها :

١ - المصادر التي تقول بأن كل البنى ، في التحليل الأخير ، ترجع إلى بُنى ذهنية ، إلى « صياغاتٍ مؤقتة للقوانين الكلية » ، منها تتألف فاعلية الفكر غير الواعية . أن هذا اللون من البنيوية « الفارقة » ، الذي يحمل معه أصداء « كانطية » ، ومثالية آخر الأمر ، لا يفتأ أبداً من مبادئ المنهج . بل هو على العكس يبدو مناقضاً لهذه المبادئ ، بتمييزه بُنى معيّنة لا تكون الأخرى إلا ترجمة لها : موقفٌ يقارب تلك « المكنوثة » الفاضحة التي انتقدها الأستاذ « فرانكستل » ، والتي لا ترى في الآثار الثقافية إلا ظاهرةً عارضة على قشرة البنى التحتية .

٢ - المصادرة ( المتفرعة عن الأولى ) التي لا ترى في البنية واقعاً فعلياً ، بل « برناتجاً » فحسب . فالبنية لدى « ليفي ستروس » ليست « نواة الموضوع » ، بل « أنظمة العلاقات المكنونة في الموضوع » . وهذا - كما يبدو لي - طرحٌ سيءٌ للسالة ، لأن هذه المقابلة بين الموضوع وبين العلاقات التي يتألف منها هي في تناقضٍ مع مبدأ المذهب البنيوي نفسه ، مع أن أبرز فضائل هذا المذهب هي أنه جعل ذلك التعارض « جدلياً » ، إذا لم نقُلْ إنه أبطله .

٣ - المصادرة التي تقسم التضاد بين البنية وبين التاريخ . فالأستاذ « ليفي ستروس » يعترف بأن البنى المتزامنة <sup>(\*)</sup> ، ليست البنى الوحيدة ، بل إن هناك أيضاً بُنى متخالفة النمو <sup>(\*\*)</sup> . يقول : « لست أقصد كحسب فكرة الصيرورة ، ولا إنكار أهمية التفسيرات الحركية » ؛ ولكنه

لا يلبث أن يُعَمِّقَ قضية جذرية بين منهج عالم الأجناس ، ومنهج المؤرخ :  
« الأنتولوجيا هي 'مراقبة' غريب عن الجماعة » التي تدرس بُنيةً ، بينما  
« لا شعور بالضرورة إلا لدى ذات متورطٍ هو نفسه في مصيره التاريخي » .  
وهذا القول يَصِفُ التاريخ بالذاتية من حيث مَبْدُوءُ ذاته ، لأنَّ حسنَ  
« الزمنية » (١٠) ، لا بدَّ له من « أنا » يعيشه ، لا بدَّ له من ذات .

ويبدو لي - دون أن أدخل هنا في نقاشٍ حول جوهر المسألة -  
أنه لا يمكن أبداً ، أن ينسجم مع البنيوية القولُ بأن هناك « قوانين للنمو » ،  
لا يمكن اعتبارها بُنىً ، وأنها ، بحكم المبدأ ، تستعصي على الدراسة الموضوعية  
أكثر من البنى الأخرى .

إن تقليص دور التاريخ ، بحيث يقتصر على الأحداث والشهادات الحية ،  
يرصد الباب دون فهم الانتقال من بُنيةٍ إلى أخرى . والذي يبدو هو أن  
استبعاد الأستاذ « ليفي ستروس » للتاريخ إنما يعود إلى ظروف عارضة  
خاصة : فهو قد قَصَرَ دراسته ، كعالم بالأجناس وعادات الشعوب ، على  
مجتمعات كانت قد انقطعت عن التطور وتختزلت بالاقتراد على تكرار ذاتها  
الثابتة ، بحيث لم يكن هناك كبير ضرر ، منهجياً ، في ألا يدرس منها  
إلا البنى المتزامنة . ولكن ، ما الذي يمنع فكرة البنية ، ما دامت تصلح  
للتشريح المجتمعات ، من أن تكون قابلة للتطبيق على « فيزيولوجيا » هذه  
المجتمعات ، على دراسة وظائف أعضائها ؟ وكيف لنا أن ندرس بُنية عضواً ما  
إذا نحن صرفنا النظر عن وظيفته ؟ وكيف تكتمل لنا دراسة وظيفته  
وبنيته إذا نحن لم ندرس تاريخه ؟ ثم إن التطور « البيولوجي » يقدم لنا  
نماذج من « قوانين النمو » ؛ فلماذا ، حين ننتقل إلى التاريخ البشري البحت ،  
تتقلب دراسة هذه القوانين ذاتية على حين غرة ، بينما تقبل - كمصادرة -  
أن في المستطاع دراسة البنى المتزامنة لمجتمع ما دراسة موضوعية ، وإن  
كانت أحكام القيمة ، أو الأفكار القبلية ، لدى دارسها قد تلقيت على دراسته

لها أيضاً بمض الظلال ؟ ان الأستاذ « ليفي ستروس » نفسه - مثلاً -  
يكشف دائماً ببنى ذهنية « بينهما فعالة » في « الفكر الوحشي » ، وفي الفكر  
الذي ألقناه على السواء ؛ أفلا يعني ذلك أن دراسته قد تأثرت بأحكام  
قَبَلِيَّة « كائنتية » ، وردت عليه من ثقافة مجتمعه ذاته ؟

فإذا ما استُبعدت هذه المصادر المعارضة ، فإن المذهب البنيوي  
يستطيع ، شأنه شأن السبرانية ، أن يكون إحدى أفضل الطرق لاختيار  
العالم ولتصور الانسان وفعله الخلاق ، وإحدى أكثر هذه الطرق تلاؤماً مع  
روح عصرنا وطاقة على خلق انسيّة جديدة ، هي بالذات تلك الانسيّة التي  
كان ماركس رائدَها الأول : إنسيّة تفتني بكل مكتسبات الإنسيّة  
الاغريقية الرومانية والإنسيّة اليهودية المسيحية ، وتتخطاهما كليهما في  
صورة تركيبية جديدة شاملة للطبيعة وللانسان ، للعالم الخارجي ولعالم  
الذات ، للضرورة وللحرية .







General Organization Of the Alexan-  
dria Library (GOAL)

*Bibliotheca Alexandrina*

- ٣ -

الماركتينة والأخلاق



## الماركسية والاخلاق

« أن تكون راديكالياً ، هو أن تأخذ الأمور يحذرهما ، والجذر - لدى الانسان - هو الانسان نفسه . هكذا كان ماركس - في كتابه : « إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل » - يُعرِّف روح الماركسية الأصيلة . وأن نعود إلى هذه الروح الأصيلة ، يعني ألا ننسى أبداً أن الماركسية ليست فلسفة متقديّة ، سابقة للنقد .

إن الفكرة الأمّ في كل فلسفة نقدية ( أي غير متقديّة ) هي أن التجربة الانسانية تؤلف كلا واحداً . أما المتقديّة فشأنها ، على العكس ، أن تجتزئ وجهاً من وجوه التجربة الكلية ، ثم تزعم تفسير الكل تبعاً لهذا الوجه الواحد . لنأخذ ، مثلاً ، فلسفة « ميتافيزيائية » مثالية ، نجدّها تعطي المكان الأرفع للأفكار ، ثم تحاول أن تصيد بناء العالم كالمو كان نسيجاً من علاقات ذهنية ، وفي موازاة ذلك نجد الفلسفة المادية « الميتافيزيائية » و « المكنونية » تنزع إلى تفسير العالم بدءاً من خصائص المادة كما يصورها العلم في هذه أو تلك من المراحل التاريخية لتطوره .

والموقف النقدي يرفض ، ياديء ذي بدء ، هذه الاختيارات الكيفية مبدؤه في الطريقة هو أن كل لحظة من لحظات التجربة الكلية متكافئة مع الأخريات ، وأن لها تاريخاً متكافئاً معه .. إننا لا نستطيع أن نقفز من فوق ظلتنا ، وكذلك لا نستطيع أبداً أن نقدم تعريفاً نهائياً لا للمعنى المجرد ولا

العادة ، وكل فلسفة تكون معتقدية إذا هي حبست نفسها في المعنى المجرد ، على طريقة أفلاطون أو حتى طريقة سينوزا ، أو إذا حبست نفسها في المادة ، على طريقة « هولباخ » أو طريقة التفسير الستاليني للماركسية .

فإذا حَزَمْنَا أمرنا على الالتزام الدقيق بنتائج هذا الرفض للمعتقدية في كل مجال ، فإنه يحسن بنا أن نعيد النظر ، بروح عصرنا ، في معنى للماركسية في نظرية المعرفة وفي الأخلاق والفن على السواء .

ولئن كان « باشلار » قد أقام الدليل على ضرورة « فلسفة العلوم لاديكارتيّة » وكان « برتولد بريخت » يسمي نظريته الجمالية « لا أرسططالية » ، كما أن دراسات الأستاذ « سيموندون » تعرض لمعنى « المكتبات الجدلية » في منظور ما يمكن أن يسمى « تقنيّة » لا لبلاسية ، فقد أصبح ينبغي لنا أن نتصور « أخلاقاً لا أفلاطونية » ، أعني : أخلاقاً لا تنطلق من تلك النظرة التي أصبحت تقليدية في الغرب منذ العصر الإغريقي ، والتي ترى أن عمل الإنسان « خير » إذا هو امتثل فيه لقاعدة سابقة الوجود ، أو لمثل أعلى أو نموذج سابق .

بهذا تصبح مشكلة الأخلاق معكوسة ، شأنها شأن مشكلة المعرفة ، إذ يصبح منطقها هو التالي : حين نتساءل عما ينبغي لنا عمله ليكون عملاً صالحاً ، لا نحاول الامتثال لقانون سابق الوجود أو الاقتداء بكائن « معطى » ، بل نتساءل عما ينبغي أن نضيفه إلى الوجود مما ليس يوجد بعد .

هذه الأخلاق هي التاريخ في صيرورته ، ذلك التاريخ الإنساني المحض ، الذي لم يرسم مخططه أيُّ إلهٍ أو أيُّ قَدَرٍ ، ولا أية جدلية مجردة - سواء أكانت الفكر المطلق عند هيجل أو « التقدم المحتوم » عند مادّي القرن الثامن عشر - . إنها خلق الإنسان خلقاً متصلاً لنفسه .

وهي خلقٌ ليس في أية لحظة كيفياً ، ولا في أية لحظة مرسوماً . فالإنسان - في وقت واحد - مسؤولٌ مسؤوليّةً كليةً عن أن يَفْعُو لا ما هو ، بل ما ليس إياه بعد وليس مكتوباً في أي مكان ، ومفروضٌ عليه أن يعي الظروف

التاريخية التي أبدعتها خلافتي الانسان السابقة ، والتي تخضع لقوانين ضرورية ، يؤدي جهلها أو تجاهلها إلى المفارقة وإلى العجز .

والاكتشاف الجوهري الذي قدمه ماركس في مجال الأخلاق هو أنه :  
— أولاً بنظرته إلى « الألبنة » نظرة تاريخية ونضالية ، على عكس نظرة هيجل وفويرباخ ، ثم بالحجج التي قدمها في كتابه « رأس المال » — أذاب ما كان قد تبلور جليداً على صورة أشياء وأوضاع تاريخية ، ليمده إلى حقيقته الحية بوصفه أفعالاً بشرية ، فدلّ الانسان على إمكان استرداده سلطانه الحق على قدره .

وإذا كان ماركس قد برهن على أن فعل الانسان ، إذ يتابع في التاريخ خلقت نفسه ، هو بصورة لا تقبل التجزئة ، وفي آنٍ معاً ضروريٌ وحر ، فهو بذلك قد وضع الأساس النظري لكل عمل ثوري ، والأساس النظري لأخلاق لا تضحي بالحمية الموضوعية على منبج المسؤولية الشخصية ، ولا بلحظة الذاتية طلباً لوعي قوانين التطور العارمة .

وفي هذه النظرة الماركسية للانسان وتاريخه لا سبيل إلى تجاهل المسألة الأخلاقية ، ولا يمكن أن يستماض عنها بالمسألة العلمية والتقنية ، مسألة الحقيقة ، مسألة تطلب واكتشاف نظام حقٍّ للأشياء والطبيعة يجعل للسلوك الأخلاقي سنداً من خارج الإنسان .

فدراسة قوانين التطور الاجتماعي ، وحق إمكانية رسم جوهر المسار نحو مستقبل قريب أو بعيد ، وكثير الاحتمال أو قليله ، لا تغني في أية لحظة من وعي مسؤوليتنا الخاصة بوصفنا فاعل ، خالقين لتاريخنا ذاته ، لا موضوعات في تاريخ تتصوره على شكل ريبط بنا إلى حيث لا نكون أكثر من عصية أو مجموع لظروف وجودنا .

إن المسألة الأخلاقية ليست مسألة بسيطة . لا هي في بساطة الإنقياد الأعمى إلى قاعدة سلوكية تعطيها من الخارج كلمة الصنع ، ولا هي في بساطة

للقول بأننا أحرارٌ مطلقَ الحرية في أن نضع بنفسنا ووحدها قِيمَنا وأهدافنا .

بل المسألة الأخلاقية ، في حياة الفرد ، هي نسج من تناقضات حيّة ، دائمة الإنبعاث ، بين مقتضيات الانضباط الضروري لفعالية نضالنا ، وبين حسن المسؤولية الشخصية لكل منا في وضع قوانين معركتنا نفسها وفي تنفيذها .

فإذا ما أراد ماركسي أن يجيب على مسألة العلاقات بين الأخلاق والمجتمع ، فإن ذلك يقتضيه أن يحل ثلاث مشكلات :

١ - أن يقطع صلاته نهائياً بالمعتدية ، مؤكداً أن الماركسية ليست فلسفة سابقة للنقد ، وأنه يستحيل على ماركسي أن يفكر كما كان كانط ويفخته لم يوجد أقط . وهذا يقتضي ألا نقصر ميراث الفلسفة الألمانية في الماركسية على هيجل وفويرباخ ، وأن نعيد تقسيم ميراث كانط وفيفخته بوضعه مرة أخرى على قدميه ، أي بأن تثبت أن الأخذ بنظرة مادية جدلية للممارسة يسمح لنا بأن نأخذ بفلسفة نقدية دون أن نزلق إلى التوهم المثالي بأن فعلنا هو مصدر الواقع الذي غارس عليه هذا الفعل .

٢ - أن يُعَمّق نظرية الذاتية في الماركسية ، وذلك بالإعتراف بأن المذهب الوجودي قد طرح مشكلة حقيقية ، وإن كنا لا نملك أن نقبل الطريقة التي طرحها بها ولا الجواب الذي أتى به لها ؛ وكذلك بأن يذكر أن دراسة مشكلة الذاتية ليست بالضرورة مرتبطة بنظرة ذاتوية ،<sup>(١)</sup> و « فَرْدَوِيَّة »<sup>(٢)</sup>

٣ - أن يصوغ نظرية ماركسية للتخطي الجدلي ، تسمح لنا باستكشاف كل أبعاد الإنسان ، ومنها أبعاد « جَوَانِيَّتِهِ »<sup>(٣)</sup> ومُثْلُهُ ، دون الوقوع في التصورات اللاهوتية ، « المؤلَّيْسَةِ » ، التي تجعل من المفارقة صفة للاله لا صفة للإنسان .

ومن الواضح أننا إذ نتحدث عن « المفارقة » ، لا نعني الاحتفاظ بالكلمة

ولا بالفكرة في معناها التقليدي ، المرتبط بما « فوق الطبيعة » ، بل أن نضع  
 بدءاً من جديد - وراء « الآليّات » والضلالات التي نسبت إلى الآلهة ما هو  
 للإنسان من قدرة على تخطي الوضع الذي فرضته عليه الطبيعة أو المجتمع - على  
 هذه التجربة الأساسية المتصلة : أن الإنسان ليس مجرد مجموع الظروف التي  
 أوجدته ، وأنه إنما يتّوحد كإنسان بتخطيها .

هذه الأفكار حول الأخلاق هي إذن من وحي تطّلع ثلاثي إلى سبيل  
 تستطيع به الماركسية :

- القول بفلسفة نقدية لا تكون مثالية ؛
- والقول بنظرية للذاتية لا تكون « ذاتية » ؛
- ووضع نظرية للتخطي الجدلي لا تكون « مؤلّينة » .

\* \* \*

إن الأخلاق تظهر أولاً ما تظهر كمجموعة من قوانين لسلوكنا . فلكل  
 إنسان أخلاق جاءت من الخارج ، « بالتربية » ، أي بحكم كسوف الفرد جزءاً من  
 مجتمع ، من هيئة تاريخية واجتماعية . يحدث ذلك في طفولتنا ، التي يفرّس  
 عليها من الخارج ، كأمر واقع ، ما هو ممنوع وما هو مباح ؛ بحيث يبدو الخير  
 والشر ، في البدء ، كالنور الأخضر والنور الأحمر ؛ أمرين يتمّ عليها التواضع  
 فلا فكاك من طاعتها .

ويؤلف مجموع قواعد السلوك هذه ما يشبه رواية مسرحية ، تُقدّر لكل  
 منافيها « عمل » ، معدّد ، فليس لنا بعده إلا أن نرتدي اللباس المخصّص لدورها  
 وأن نقوم بهذا الدور . فإنا ، منذ الطفولة ، ملكّ لدين بعينه ، ولوطن  
 وطبقة ، وأسرّة وتقاليد ، لها أهدافها وسبلها إلى بلوغ هذه الأهداف ، التي  
 تترادى لنا « قيماً » لا يتمّس . أي أن مسألة الأساس الذي هو مناطها<sup>(١)</sup>  
 لا تُطرح ، كما لا تُطرح أيضاً مسألة خرقها .



فكيف يتم الانتقال من هذه الأخلاق « المتكوّنة » (١٠) إلى الأخلاق « المتكوّنة » (١١)، من الانصياع الكامل للتفسير الاجتماعي إلى الوعي بالمسؤولية الشخصية ؟

إن مناهج الأخلاق لم يطرح نفسه في بداية الأمر كشكّة ؛ بل هو قد قرأه ذاته على شكل أسطوري ، شكل حكاية تروى أو وحي يهب ، أي يتدخل علوي : من ألواح هورابي إلى وصايا موسى العشر .

وهو حتى حين أصبح مادة للتفكير لم يتحول دائماً إلى مشكلة ، بل إلى تبرير ، بدليل النظريات الاجتماعية المحضة التي تتسم عامة برّد « القيمة » إلى « الحقيقة » ، ويزعم إعطائنا في آن واحد ، على شكل وصف موضوعي لطبيعة الإنسان الاجتماعية ، تفسيراً وتبريراً للتفسير أو للعقد .

وهذه « الايديولوجية » التبريرية تسبغ على نفسها ثوب « العقل » : إذ أن كل طبقة اجتماعية ، على مدى التاريخ ، قد أسبغت اسم « العقلانية » على ما يلائم مصالحها الطبقية . وقد حلت هذه « الايديولوجيات » التبريرية محلّ الأسطورة والوحي ، منذ الأمثلة المحافظة التي رواها « مينينيوس أغريبا » (١٢) حتى نظريات « سبنسر » في « علم الأعضاء » ، ومنذ « قوانين » أفلاطون إلى « فلسفة الحق » التي وضعها هيجل .

فكيف إذن تطرح مسألة المناط ، مسألة قيمة القيم ؟ كيف ننتقل من صعيد « المعطى » ، صعيد الأسطورة والوحي ، ومن صعيد التبرير « الايديولوجي » ، إلى الصعيد الأساسي ، صعيد التساؤل والمسؤولية ؟

انطلاقاً من التجربة التي نعيشها ، تجربة التناقض .

---

(١) هو قنصل روما عام ٥٠٣ قبل الميلاد . كان « الشعب » ( أي عامته التي كانت تولد الطبقة الهرسلي ) قد انسحب احتجاجياً سلبياً على أرضاعه إلى « الجبل المقدس » . فلمب هذا القنصل إليهم في الجبل ، وروى لهم - نشداناً لإعادة الوثام - أمثلة « الأعضاء والمدة » . واستطاع بذلك نيل موافقتهم على تسمية « عامسين » عن مصالح الشعب وحقوقه . « المترجم » .

إن التناقض يمكن أن يعاش على صور عديدة في لحظة ينمطف فيها التاريخ ، إما لأن نزاعاً خارجياً وقع بين جماعتين مختلفتين ، وأن صدام آلهة المدينتين كان صدام واقع وأوقع وأخلاق لأخلاق أخرى ، وأما لأن التطور الداخلي للجمتمع ما قد فتح لأعضائه آفاقاً واحتمالات جديدة جعلتهم يضيئون ذرعاً بالشئ القديمة فضلقت بذلك ظروفاً ملائمة للتمرد أو للانفصال . حينئذ تتزج الأزمة التاريخية والمضة الشخصية امتزاجاً وثيقاً . وتلك هي اللحظة « البروميشية » <sup>(١)</sup> في الأخلاق ، واللحظة التي أعطتها « آنتيغون » <sup>(٢)</sup> وجهاً مأساة ثورة الضمير على القانون البالي ، ولحظة الشك لدى سقراط ، ولحظة التساؤل وإعادة النظر التي ضرب لنا ديكارت عنها ، على عتبة الأزمنة الحديثة ، أكثر الأمثلة صلابة .

وإلى هذه اللحظة تعود بنا كل تجربة من تجاربنا . فالتناقض الذي يعيشه الجميع ، مثلاً ، بين التطلع « الكانطي » إلى اعتبار الفرد دائماً غاية لا واسطة ، واسطة لإنتاج القيمة الزائدة ، هذا التناقض يطمينا صورة ساطعة للطلاق اليومي بين المثل الأعلى الأخلاقي المبشر به وبين الواقع الاجتماعي الفعلي .

ويكفي أن نمود إلى البرهان الذي جاء به « ماكس وير » في كتابه « الاخلاق البروتستانتية والرأسمالية » ، وأن نضع هذا البرهان على قدميه لنرى كيف أن كل وضع اقتصادي واجتماعي يفرز أخلاقاً خاصة به هي « ايدولوجية » تبريرية له ، كما أوضح ذلك تحليل أنجلز في كتابه « عهد دوهرنغ » حين كشف في قلب الرأسمالية عن بقية من أخلاق إقطاعية ،

---

(١) نسبة إلى « بروميشوس » الذي رمز في « الميثولوجيا » اليونانية إلى بسمة حضارة البشر . لأنه بعد أن سوى جسم الانسان من حمار الأرض ، سرق له نار السماء كما يبت فيه الحياة . ( المترجم )

(٢) رمز أرلوية الواجب الثاني على زيف العدالة التي تفرضها قوانين السلطة .

وعن أخلاق بورجوازية مُهَيِّمَة ، وعن أخلاق بروتيتارية هي في طريق  
الولادة .

هكذا ، بمائتات الشخصية للتناقض الذي نعيشه ، وبالتطور التناقضي  
للمجتمعات ، نعود كرةً أخرى إلى التعارض البدني بين الأخلاق المتكونة  
والأخلاق المكونة ، وإلى ضرورة إقامة علاقة جدلية ، علاقة تنفي وتضمن  
متبادلة ، بين هذين القطبين : إذ لو أننا وقفنا عند اعتبار الأخلاق أنظومةً من  
قواعد اجتماعية لا نزلقنا لا محالة إلى المتقنية ، ولو أكدنا على مناط الوعي  
وحده ، على المسؤولية الشخصية ، فننزلق ، لا محالة ، إلى الصورة<sup>(\*)</sup> مُتَّهِن  
إلى أخلاق غرضية<sup>(\*)</sup> .

فأولئك الذين يستمسون بالقاعدة الاجتماعية وحدها ، يرون في كل فرد  
يتساءل عن قيمة هذه القيم ، وبالتالي يضع القاعدة نفسها موضع شك ، رجلاً على  
طريق الحياة . أما ذلك الذي يحبس نفسه في وجهة نظر الوعي الفردي  
وحده ، وبالتالي يعجز عن الخروج من قوقعة تأمله ، فإنه سينظر إلى القاعدة  
نفسها على أنها « أليسة » .

وذلك هو التعارض الذي ينبغي لنا أن نتخطاه .

وصعوبة هذا التخطي تظهر منذ أن نأخذ بفلسفة نقدية واعية لنقديتها .  
لذلك نجد « كانط » حين كتب « نقد العقل المحض » ، قد انشاق إلى توجيه  
مقدمته الأولى ضد المعتقدية ، وإلى التأكيد في مقدمته الثانية على الكفاح ضد  
التشكك .

ومسألة الانتقال من الحرية إلى القانون ، أو بصيغة أخرى : مسألة الوحدة  
الجدلية لشكل الأخلاق ومحتواها ، طُرحت للمرة الأولى بكل قوتها على يد  
« فيخته » . ففي كتابه « النظام الأخلاقي » ، نجد الفصل الأول موجهاً ضد  
المعتقدية ، وغابته تحديد مناط المبدأ الأول : حرية « الأنا » مستبعداً كل  
مفارقة ، وسواءً في ذلك المفارقة العلوية ، مفارقة الإله وأوامر وحيه ، والمفارقة

السفلية ، مفارقة الشيء ، « للمطى » . ولكننا لا نلبث أن نجد الفصل الثاني موجّهاً على العكس صد الصورية ، ومستهفهاً تزويد الأخلاق بمحتوى حسي .

وهكذا نجد لدى فيخته قدوة نموذجية لما يجب أن يُبدّل من جهة بنية الإمساك بطرفي السلسلة : الأخلاق والمجتمع .

على أن التركيب الذي بلغه بنتيجة هذا الجهد كان من التقليل بحيث لم يلبث أو وهى وتحطم :

— أوهى به « هيجل » ، الذي لم نلبث معه أن عدنا إلى المعتقدية ، يجعله الذاتية لحظة من لحظات الأخلاق الموضوعية ، ولكنها لحظة تجاوزها الزمن بصورة كلية ونهائية ، بحيث لم يعد للذات الفردي وجود ولا قيمة إلا بوصفه دالةً للكلية العقلانية والاجتماعية .

— وأوهى به « سارتر » ، وكذلك « كركفارد » من زاوية أخرى جد مختلفة : إذ استبعد « سارتر » الكل الاجتماعي ليؤكد « الواحد-الأحد » ، الفرد وحده ؛ واستبعد « كركفارد » الكل العقلاني باسم الخطوة المأساوية بين الذاتية والمفارقة ، هذه الخطوة التي تفترض استبعاد الكل العقلاني والتاريخي والاجتماعي ، حتى لا يُصلَبَ يسوع على خشبة المعنى المجرد .

من هذه الزاوية التاريخية يمكن إلقاء النور على الحِجاج الراهن بين الماركسية والوجودية : أليس موقف سارتر من الماركسية ، أو من الفكرة التي لديه عنها ، تجديدياً الى قدر ما لاحتجاج « كركفارد » على هيجل ؟ وهل لا نستطيع نحن الماركسيين ، باستلهامنا جهود فيخته للإمساك بطرفي السلسلة ، أن نستبطن وجودية سارتر وأن نجعل منها لحظة من لحظات تفكيرنا نحن ؟

إن ماركسية لا تنسى أيّاً من كانط وفيخته ( وهي نفس الماركسية التي لا تنسى أيّاً من ماركس ولينين ) هي فلسفة نقدية لا معتقدية ، بمعنى أن الممارسة لديها هي ينبوع والمعيار لكل حقيقة ولكل قيمة .

وهذا يعني ضمناً أنها لا تفهم المئات على أنها تناسّ مباشر مع الكينونة وانعكاس سلسٍ لواقع مُعطىٍ كله منذ البداية ودفعة واحدة ، كما يفعل التجاريون . وهو كذلك يعني أنها تستبعد الزعم المتقدي باستبطان الكينونة وتعريفها هي الأخرى دقية واحدة . إذ إن المئات ( لدى هذه الماركسية ) هي من باب السؤال ، وبالتالي فإن الجواب هو بالضرورة دالة للسؤال نفسه ، أي لحال العلوم في المرحلة التي يُطرح فيها هذا السؤال . وهذا يُبرز ما تنسّم به المعرفة من خاصّة تاريخية ، نسبية تاريخياً في كل حين ، ويجعل من الماركسية فلسفة نقدية أكثر اتساقاً منطقياً من فلسفة كانط ، التي يؤلف كوحّد مقالاتها ، السرمدية عُقبولاً من عقابيل المتقدية .

بتميز آخر ، الماركسية ليست فلسفة للكينونة ، أي أنها ليست كفلسفة اللاهوتين « المدرّسين » أو الماديين « المكنّين » ، هذه الفلسفة التي لا ترى في الوعي إلا صورة للواقع الذي يولدها ، بل صورة لهذا الواقع أفقر منه ، سواءً عند أفلاطون أو عند أبيقور . إن مثل هذه الفلسفة ، بمطابقتها بين الوعي والمعرفة ، تؤدي إلى إلغاء الذاتية بعدم اعترافها إلا بما هو لا شخصيٍّ وما هو خارج عن دائرة الوعي ؛ وهي بفهمها الحقيقة بمعنى التوافق مع الكينونة ، على طريقة « توما الأكويني » مثلاً ، تؤدي إلى إلغاء كلّ صيرورة حقّة ، وكلّ تاريخيّة (\*) صادقة .

الماركسية فلسفة للفعل ، أعني : فلسفة تجعل من الوعي ، ومن الممارسة الإنسانية التي تولده وتغنيه باستمرار ، واقعاً حقيقياً ، يمدّه جذوره في الفاعلية الماضية والواقع ( الزمان ) ويمكسها ، ولكنه باستمرار يتخطى المعطى ويستمرار يضيف إلى الواقع بفعلٍ خلاق ، فعلٍ ليس بمدّ معطىٍ على مستوى الطبيعة دون الإنسانية ولا شيء يضمن مسبقاً نجاحه .

وينتج من ذلك أن الأخلاق ، عندنا نحن الماركسيين ، لا تمنعها منّا طبيعتها ولكن يخلقها التاريخ .

فأين يمكن أن يكون موقعُ الفهم الماركسي للذاتية بالنسبة إلى فلسفة الوجودية ؟

لنقلُ أولاً أن مزية الوجودية هي أنها قد أثبتت منذ « كركفارد » أن العقلانية المتقيدة - حتى في صيغتها الأكثر غنى ، صيغة هيجل - ، بردها الوعي إلى المعرفة ، افتقدت بئساً رئيسياً هو الذاتية . هذا مع أن العقل ، وهو يلقي الحكم الباطل لا يلقي الخطأ الذي أوقع في بطلانه .

فالذاتية هي أولاً تأكيدٌ بأنه يتنوع على الوعي أن يتساوى مع نفسه . قد يستطيع الوعي أحياناً أن يتساوى مع الوجود ، أن يحتازه غير شافية كاملة ، ولكنه لا يستطيع أن يتساوى مع فعله ، هذا الفعل الذي به يتخطى نفسه بالضرورة ويخلق نفسه .

والذاتية إذن ليست من باب الوجود ولكنها من باب الفعل .  
من هنا جاء تشديد الوجودية على جوانب المعاناة السلبية ، كالخطيئة والقلق والفشل .

ومن هنا أيضاً جاء رفضها التفريق بين الأفكار وبين تقديم الوجود ، واهتمامها الحقّ بالربط بين الفكر وبين خلق الكينونة مع الوعي بأن الكون فعل ، أنه خلق .

إن نظرية الذاتية لم تكن تستطيع أن تجد مكاناً لها في فلسفة عقلانية « ميتافيزائية » ، كفلسفة أفلاطون أو سبينوزا أو هولباخ أو هيجل ، هذه الفلسفة التي - بترجيحها فكرة الحقيقة كطائفتين بين الفكر والوجود - لم تكن تستطيع أن تأخذ في اعتبارها إلا ما هو لا شخصيٌ قينا . ولكن كان ممكناً تماماً أن تجد نظرية الذاتية مكاناً في فلسفة عقلانية تقدية ، كفلسفة كانط أو فيخته أو ماركس ، فلسفة لا تكتفي باكتشاف الفكر القار<sup>(١)</sup> في الكينونة وبرده إليها ، بل تستخدم الفكر لتغيير الوجود .

والوجودية ليست فلسفة ولكنها موقفٌ تعبه الفلسفة ، موقفٌ لا يعتبر

الفلسفة صورة "الحياة بل خيرة" الحياة .

فإذا كان الأمر كذلك يحق لنا القول بأن في المستطاع ومن الواجب أن ننظر إلى الماركسية من وجهة نظر وجودية .

فالوجودية تطرح مشكلة حقيقة ، وإن كان الماركسي - ولنكرر ذلك - لا يستطيع قبول الطريقة التي تطرحها بها ولا الحل الذي تعطيه لها .  
والماركسية تتيح طرح هذه المشكلة بأسلوب أصح ، كما تتيح الإجابة عليها .

ولكي نبرهن على ذلك ، من الضروري أن نذكر بالظرف الذي ولدت فيه الوجودية وترعرعت فيه .

إن اليانوق الأول للوجودية ، تاريخياً ، هو في فلسفة فيخته ، كما أثبت ذلك الأستاذ "غرو" في مؤتمر الفلسفة في مكسيكو : إن فلسفة فيخته ولدت في نقطة انعطاف جذري في التاريخ . والأستاذ "غرو" على صواب حين يلفت الانتباه إلى أن فيخته هو الفيلسوف الوحيد الذي اعتبر الثورة الفرنسية واقعة لا فكرة .

ظهرت رسالة فيخته في لحظة من التاريخ كانت تشهد انهيار القيم التقليدية ، الاقطاعية ، لحظة "طرح" فيها مسألة عدم معقولية النظام القائم ، وإفلاس الإيمان ، والصراع بين الوعي وبين الطاعة . وهذا الوضع يفسر الإشادة بأهمية الفرد باستقلاله الجذري ، وبالقيمة العليا التي أضيفت على الحرية بوصفها أمراً لكل القيم ، وبالتالي على المسؤولية .

النقطة الأولى في فلسفة فيخته كانت إذن نقطة تأكيد "الأنا" ، الأنا الذي يطرح ذاته بذاته . كانت تلك أول مرة في تاريخ الفلسفة ينعكس فيها فكرة "أولية الماهية على الوجود" : فالإنسان فيها ليس التعبير عن ماهية محددة بصورة مسبقة . ما هو إلا ذلك الذي تخلفه فاعليته الحرة وكل إنسان إنما يصنع نفسه بنفسه . وسارتر يقول ( في : " الوجودية هي أنسية " ) أن

« المبدأ الأول الوجودية » هو هذه الصيغة التي أخذها عن « لوكييو » ، فليست فيخته : « أن تكمل » وبذلك تخلق نفسك . وبذلك لا تكون شيئاً آخر إلا ما تقعله .

وفانية النقاط في فلسفة فيخته هي أن « الأنا » يتخفى تحت نظرية المعنى المجرد ، فيجتزئ في ذاته الالتباس بين الذات والموضوع ، بين المقوم والمقوم ، بين الاصطناع والحرية .

أما النقطة الثالثة فهي أن « الأنا » المطلق حرية مطلقة . ولكن اصطناع الحرية يفترض ضمناً ، بالإضافة إلى وجود الخيار ، وجوب الاختيار .

وأما النقطة الرابعة ، التي عنها تصدر الوجودية ، فهي أن « الأنا » مشروع<sup>(١٤)</sup> : إنه دائماً يندفع خارج نفسه ، تستحثه الرغبة المحالة التحقيق في الحصول على ما ينقصه أو في خلقه ، أي في أي يكون بذاته ولذاته معاً .

من هذا الاستعراض ، نرى أننا نلتقي لدى فيخته بكل النقاط الرئيسية في الفلسفة الوجودية ، ولكن داخل إطار فلسفة عقلانية .

وفيخته يستطيع إذن أن يساعدنا على الإمساك بطرفي السلسلة . والحوار حول الأخلاق يمكن أن يبلغ أعلى درجات الحصب إذا دار على صعيد فلسفة فيخته : أي إذا تعلّم الماركسيون كيف يستوعبون من جديد نظرية الذاتية في الفكر الوجودي عند فيخته ، وإذا ارتضى وجوديو اليوم ألا يبتروا من وجودية فيخته بُعدين رئيسيين من أبعادها ، هما البُعد العقلاني والبُعد الاجتماعي .

والحق<sup>١٥</sup> ، أن هذا البتر يعود إلى ماضٍ بعيد : فالبعد العقلاني يَثرته فلسفة « كركفارد » اللاعقلانية ، والبعد الاجتماعي يَثرته فلسفة « سترنر » الفردوية . وهكذا ورث الموقف الوجودي طفيليات اللاعقلانية والذاتوية والصورية .

ولكن لنحاول اليوم أن نستردّ ما قد ضاع .



لقد لعبت الوجودية دوراً إيجابياً في تبرة الأخلاق من الأوهام الخادعة ، كما برهنت على ذلك السيدة « وانداناور » ، بتشديدها على بعض موضوعات التقديرة الأخلاقية . وسأنقل بعض هذه الأفكار كما صاغتها « سيمون ده بوفوار » ( في كتابها : « أخلاق الالتباس » ) :

« العالم الأخلاقي ليس عالماً مُعطى . »

« خارجاً عنا ، لا توجد غايات غير مشروطة . »

« الحرية هي الينبوع الذي تنبجس منه كل المعاني وكل القيم . ( وكان سارتر قد كتب في « الوجود والعلم » : « العامل الأخلاقي هو الوجود الذي به تتواجد القيم » ) .

« ... حينئذ نرى حريته تعمي نفسها وتكتشف في الفلق أنها هي الينبوع الوحيد للقيم . »

« يكون الفَقْم<sup>(١)</sup> متى أنكرت الحرية نفسها خدمةً لساياتٍ يزعمون أنها مطلقة . فالرجل الأفقم لا يضع شيئاً موضع التساؤل .

« من طبيعة الأفقم أن يعتبر القيم معطيات جاهزة » . ( وهذه حال الطفل الذي يحد نفسه منذ البدء داخل أخلاقٍ متكونة ) .

« أن توجد ، يعني أن تصنع نفسك . » ( وهذا هو انتصار الحرية على الاصطناع ) :

كل هذه الأفكار النقدية و « الفيجتوية » هي أفكار مشتركة بيننا . فليس هناك أحد يستطيع أن يفكر وأن يعمل نيابة عني ، وأن يصفيني من معنى

---

(١) الأفقم لغة هو الأعرج الخائف . والفقم هو أن يشتد الأمر ولا يجري على استواء . وبهذا المعنى استعملت هذه الكلمة ترجمة لما تقصده « سيمون ده بوفوار » . والمؤلف يضيف هنا هذه الحاشية : « كنت أفضل أن تقول الأليئة . ولكنني لا أملك بشأن الالفطاط » . ( المترجم ) .

أفعالي ومن مسؤولية قراراتي. وما من رومية ولا من سلطة تستطيع أن تتخذ القرارات باسمي .

ولكن ، بعد هذا تبدأ بيننا الاختلافات .

ذلك أن هذه النظرة الوجودية تبدو لي مَشْوِيَّةً بنقيصتين أساسيتين :

أولاً - لأن هذه النظرة إلى الحرية نظرة لا زمانية ، خارجة من التاريخ ، فهي إذن « ميتافيزيائية » وتأملية . صحيح أنه يمكن القول بها في أية لحظة من التاريخ ، وأنها تعبر بصورة مشروعة عن حقي في المخالفة وعن واجبي في التشكك ، ولكن ، إذا كان ينبوع القيم ينبوعاً غير تاريخي ، فلن يكون أبداً في مقدوره أن يثبت سلامة غاية تاريخية ، غاية حسنة .

ثانياً - لأنها تقود بالتالي إلى صورة أخلاقية . صحيح أنها تدعونا إلى الحرية والمسؤولية ، وإلى الشجاعة وضبط النفس ، وأن هذه دعوة ممتازة ، ولكنها لا تقول لنا في أية غاية يجب أن نستخدمها .

وحق أن نتميز بين الغايات وبين القيم . ولكنهم هنا يضعون الواحدة في مقابلة الثانية ، ويمزجونها : فكل حالة إنما أتصدى لها كنديمة لممارسة حريقي . وهذه صورة تحكم علينا بالنوسان بين متاهة التجريد وسكرة المغامرة . يقول سارتر ( في : « الوجود والعلم » ) : « إنهم يكتشفون في وقت واحد أن كل الأفعال الإنسانية سواء ، وأنها - بجمعية مبدئية - محكوم عليها جميعاً بالفشل ... وهكذا يستوي آخر الأمر أن أئمل بالشراب في وحدتي أو أن أقود الشعوب . وإذا كان لأحد هذين الفيلين أن يمتاز على الآخر فلن يكون ذلك بفضل هدفه الواقعي ، بل بسبب درجة ما يملكه من وعي لهدفه المثالي . »

وكثيراً ما يقول سارتر إن تفكيره قد تطور كثيراً عما كان عليه أيام كَتَبَ « الوجود والعلم » ، وإن من الجور أن نبنى على هذا الكتاب نقداً لأفكاره الحالية . ولكن اجتنب هذا الجور يفرض على سارتر أن يقول لنا في

دقة أية مواقف في « الوجود والعلم » أصبح يرفضها اليوم . ولئن كان واضحاً أنه ، على مدى ربع القرن الماضي ، قد شرع ب تصور فصلٍ من هذا الكتاب كـ « الفصل » الغير ،<sup>(١)</sup> الذي يتجاهل فكرة الطبقة تجاهلاً كلياً ، فليس أقل وضوحاً أن كتاب « نقد العقل الجدلّي » لا يتضمن رجوعاً عن أي من الأفكار الرئيسية الواردة في « الوجود والعلم » ، ولا سيما تلك التي تضيف إلى صورة الحرية لديه مناهجاً لتلك « الفردويّة » الجائعة التي لم تُتَحَ له قطّ أن يعثرَ على مُنْشَرَبٍ يندمجُ عبْرَه بالتاريخ الحيّ . إن هذه الحرية المتحررة من كل جاذبيّة أرضية ، هذه الملائكية ، تحمل اغراء الطُهر واغراء المغامرة على السواء .

ثم ان هذه الصوريّة تنتهي الى صياغة التعابير الأكثر دلالةً على الأخلاق الفرّقيّة . وما دامت « سيمون دو بوفوار » قد حاولت تطبيق هذه المبادئ على مسائل الأخلاق ، فسَتَقْتِيسُ من أقوالها الأمثلة على ذلك :

تقول مثلاً : « اقبل ما ينبغي لك ، وليكن ما يكون : » ثم تضيف : « هذا يعني أن النتيجة ليست خارجية ، ليست مستقلة عن العزم الذي يتحقق باستهدافها » .

اذن فهي حرية « ميتافيزيائية » ، مجردة ، صورية : « نكون أحراراً ، اليوم وبصورة مطلقة » ، واذا نحن اخترنا أن نريد وجودنا في كتابه المنفتح على اللانهاية » .

والتطبيقات العملية لمثل هذه النظرة تبعث على الذعر . اليك مثلاً منها : « ان المقاومة<sup>(٢)</sup> لم تكن تطمح الى نتائج ايجابية مجدية ، بل كانت رفضاً وتقرّداً واستشهاداً . ففي لحظة الرفض ينتفي ما في العمل من تناقض ، وتندمج الوسيلة والغاية ؛ اذ أن الحرية تطرح ذاتها مباشرة كهدف لذاتها ، وتتحقق بهذا

---

(١) هنا وفي أمكنة ثالثة من هذا الكتاب ، « المفهمة » التي يشير اليها المؤلف ، هي المفهمة الفرّسية للاحتلال النازي . ( المترجم ) .

الطرح نفسه ، وهذا يعني أن الغاية في رأي « سيمون دوبوفوار » ، لم تكن تحطيم القوي الانانية المسلحة ، بل كانت مجرد خلق هوة أخلاقية بين القوي المعتة والشعب الخاضع للاحتلال تجعل التعاون مستحيلا .

واليك هذا المثال الآخر : « لقد كان الانسان دائما في حرب ، وسيظل كذلك الى الأبد » . ان مثل هذه النظرة تقيم تعارضا جذريا بين الأخلاق والسياسة ، تعارضا يعتمد بنا كل البعد عن التعاليم التنميشية التي تعدها لدى الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ، مثل « هلفيسوس » الذي يقول : « ان علم الأخلاق سيكون علما فاهما اذا كان لا يتطابق مع السياسة ومع التشريع » .

بل نحن نجد لدى « سيمون دوبوفوار » ، أولا كهذا القول : « إن حرية انسان واحد يجب أن تكون أعلى شأننا من موسم قطن أو كاوتشوك » . وهذا موقف « فردوي » محض ، لأن فقدان هذا الموسم يمكن أن يعني موت الجميع . فقطاف قصب السكر في كوبا ، مثلا ، هو حادثٌ تتعلق على نتائجه حياة شعب ، وتخريب محصوله يستحق القضاء العاجل والإعدام .

الوجودية إذن لا تحمل لمشكلتنا أي حل ، اذ أننا مهما اضنا أحد طرفي السلة ، وأن الإهتمام الحق بالتشديد على المقوم جعلنا نفعل عن المقوم .

وليس هناك ريب في أن هذه النظرة انما تنزع الى شعذ شعورا بالمسؤولية . ولكنها في الوقت نفسه تجعلنا ننسى أن المرء ليس مسؤولا تجاه نفسه فحسب ، بل أيضا تجاه مجتمعه وطبقته ووطنه .

من أين إذن ينبع هذا الخطأ ؟

ان الحرية ترتبط بضمون العمل وتحديد مناط للأخلاق يعني الدلالة على كيفية هذا الارتباط ، ولكن « الفردوية » الاصلية لدى سارتر تمنعه من هذه النقطة .

ففي « الوجود والعلم » يكتشف سارتر الحرية في تفكير صارم المُرلة ،

ثم يرد<sup>١</sup> كل العلاقات الانسانية الى «النظر»<sup>(١٠)</sup> . وصحيح أن هذا «النظر» في مصطلحه هو ذو قيمة رمزية ، إذ يمتد عن علاقة بين الأنا والغير ؛ ولكن من طبيعة هذه العلاقة ، أي هذا النظر ، أن يحول كل ذات إلى موضوع ، إذ أن نظرة الغير تجعلني وتجعل مني موضوعاً : « عندما يظهر الآخر يضفي على الكائن لذاته وجوداً في ذاته وسط العالم ، كشيء بين الأشياء . وهذا التحجّر بناتير نظرة الآخر هو المعنى العميق لأسطورة ميدوزا<sup>(١١)</sup> » .

ونحن ، بالانتقال من « الوجود والعلم » الى « نقد العقل الجدلي » ، لا نلتقي بأي تفسير أساسي . فالعلاقات الاجتماعية ليست أكثر من مضاعفة متكررة للعلاقات الشخصية : هذه ، في ما يبدو لي ، هي المصادرة الأساسية في « نقد العقل الجدلي » . إنها انطلاق من الفرد لبناء المجتمع . وسارتر ينسج التاريخ بمشروعات فردية يُحمّد بعضها البعض الآخر .

يقول سارتر : « الأساس الحسي الوحيد للجدلية التاريخية ، هو البنية الجدلية للفعل الفردي » . ويقول أيضاً : « كل الجدلية تقوم على الممارسة الفردية » . وهو لذلك على حق حين يسمي نظريته هذه « إسمية جدلية<sup>(١٢)</sup> » ، إذ كأنما يقصد الى بناء مجتمع من أفراد محددين بصورة « ميتافيزيائية » ، الى بناء التاريخ بمواد من اللازمان ، الى مادية تاريخية بلامادة . هذا مع أنه ليس في المستطاع أن نبني التاريخ على أساس من التطوير الجدلي للعلاقات بين آحاد منمزلين ليست بينهم رابطة .

والواقع أن مشكلة الانتقال من الفرد الى المجتمع . تلح<sup>٤</sup> على ذهن سارتر منذ عشرين سنة . فهو منذ تحررت فرنسا يجهد لربط الحرية بمضمون من عمل . يقول ( في : « الوجودية هي إسمية » ) : « اننا إذ نطلب الحرية نكتشف

---

(١) « ميدوزا » إحدى أخوات ثلاث في « الميثولوجيا » اليونانية ، حلت بها لعنة الإله « أثينا » فبعلت لميتها قدرة تحويل كل من تنظر اليه إلى حجر . ( المترجم )

أنها تتعلق بكليتها بحرية الآخرين ، وأن حرية الآخرين معلقة على حريتنا ... وما أن يكون هناك التزامٌ حقٌ أبدي - وأنا أريد حريتي - مجبراً أن أريد في الوقت نفسه حرية الآخرين ، فلا أستطيع اتخاذ حريتي هدفاً إلا إذا اتخذت حرية الآخرين هدفاً هي الأخرى .

وتقول « سيمون دو بوفوار » بدورها في « أخلاق الالتباس » : ان وجود الآخرين - بوصفه حرية - هو شرط حريتي ذاتها ... ان حرية المرء لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال حرية الغير .

وكل هذه أقوال متنازعة ، ولكنها تتناقض مع منطلقات الوجودية .

فالانتقال من حريتي الى حرية الغير ، لدى كانط ، كان يستند الى مصادرة عقلانية ، هي أن « الأنا » المفارق سابق لكثرة الذات ، أو على الأصح غريب عنها . فمسألة الانتقال الى « الغير » لا تطرح نفسها اذا انطلقنا من « الأنا » المفارق ، ولكنها تصبح مستحيلة اذا نحن انطلقنا من « الأنا » الوجودي .

ولهذا السبب كان سارتر ينفي أمكان هذا الانتقال ، في « الوجود والعلم » ( كما نفاه أيضاً في مقال له عام ١٩٣٩ ) : « حق لو أردت أن أنهج في سلوكي وفق تعاليم أخلاق كانط ، باتخاذ حرية الآخر غاية غير مشروطة ، فلن أستطيع احتياز الآخر إلا بوصفه موضوعاً . » ويقول أيضاً : ان احترام حرية الغير لغوٌ باطل : فحق لو استطمنا أن نقرر احترام هذه الحرية ، فإن كل موقف قد نتخذه تجاه الآخر سيكون اغتصاباً لهذه الحرية التي زعمنا احترامها ... وأن نقيم التسامح حول الغير يعني أن نقذف هذا الغير بالقوة وسط عالم متسامح ، وأن نحرمه من حيث المبدأ طاقته الحرة على المقاومة الشجاعة والصمود وتوكيد الذات ، هذه الطاقة التي كانت ستتاح له تنميتها في عالم غير متسامح .

و « سيمون دو بوفوار » تجهد هي الأخرى ، في « أخلاق الالتباس » ، لاجتياز الهوة الفاصلة بين الحرية والأهداف الحسية بالانتقال من حريتي أنا إلى

حرية الغير . ولكنه جهدٌ محكومٌ عليه سلفاً بالأخلاق ، لأنني إذا انطلقت من  
الأنا الوجودي الفردي فقصدي قضيتُ على نفسي بالزلة في جزيري ، حبيساً  
لأحداثي المطلقة (١٥) .

والواقع أنه ، من وجهه نظر الوجود والعدم ، لا يوجد على الإطلاق  
ما يبرر القول في ذلك الكتاب نفسه : « لئن صحَّ أن كل مشروع يصدر عن  
ذاتية ، فصحيحٌ أيضاً أن هذه الحركة الذاتية تطرح بنفسها مسألة تجاوز  
الذاتية » ، لأن هذا يستوي مع القول بأن العلاقة بين الأنا والغير تماثل في عدم  
قابليتها للانقسام العلاقة بين الذات والموضوع .

على أن هناك صيغةً أخرى للانتقال ليست صيغة كانط ، وليست انتقالاً  
بالطريق العقلاني . فمعد فيخته لا يتم الانتقال من « الأنا » إلى « الغير » بواسطة  
العقلانية ، بل بالانطلاق من « أنا » وجودي يسكنه الآخرون سلفاً .

ذلك أن فيخته ، وهو المفكر الدقيق ، كان يستطيع تحقيق هذه النقطة .

انه يبرهن أن وجود الغير هو شرط الوعي في ذاته ، وبالتالي فإن حضور  
الغير سابق للفكر الواعي ، لأن الأنا لا يستطيع أن يطرح نفسه إلا محدوداً ،  
و « الفاعلية الحرة لا يمكن أن "تحد" بشيء ، بل بفاعلية حرة أخرى » . ومن  
هذا ينتج أن استقلالي الذاتي مشروط بحرية الآخر ، وبالتالي لا يُمكن أن  
أستهدف تحطيم شرط استقلالي الذاتي ، أي تحطيم حرية الآخر .

وهذا الاستنتاج « الفيختوي » ليس بالمستطاع إلا لأن منطلقنا إليه لم  
يكن فكراً انمزالياً ، محتسباً في جزيرته الفردية . يقول فيخته : « إن  
الحالة البدائية ، التي يمكن أن نقول إنها تشكل جذور فرديتي ، ليست حالة  
تتسم - أو تتحدد - بالحرية . بل إن سميتها هي الوشاج الذي يربط بيني وبين  
كائن عاقل آخر » .

أي أن « الأنا المحض » - لدى فيخته - يتعارض مع « الأنا التجاري »  
كما يتعارض « نحن » مع « الأنا » . ( وهذا ما أوضحه الأستاذ غورفيتش )

في كتابه « الجدل والمجتمع » ، الذي عاود فيه عرض آرائه عن الأخلاق لدى « فيخته » .

يقول « فيخته » : إن أخلاقنا ذات أثر بالغ الشأن على مجاع نظامنا ، لأنها هي الرحم الذي يولد فيه « الأنا » التجاري انطلاقاً من الأنا المحض ، ويصبح الأنا المحض بـكـليته آخر الأمر خارجاً عن الشخص . والمعنى البسيط<sup>(١)</sup> للأنا المحض ، من وجهة النظر التي نضع فيها أنفسنا الآن ، هو « مجاع الكائنات المعلقة » هو الكل<sup>(٢)</sup> في واحد .

وهذا يستتبع ، لدى « فيخته » ، نتيجة أساسية تقضي نهائياً على تضارض الأخلاق والسياسة . يقول : « كل الآخرين هم لدى كل منها غاية خارجية عنه ، ولكن أياً منا ليس غاية لذاته . ووجهة النظر التي تعتبر أن كل الأفراد دون استثناء هم غاية نهائية ، وجهة نظر تتخطى كل وجدان فردي ، لأنها تعتبر وجدان كل الكائنات المعلقة - بوصفه موضوعاً - مجموعاً في كائن واحد . أي أنها بالمعنى الحقيقي وجهة نظر الله ، الله الذي يرى في كل كائن عاقل غاية مطلقة ونهائية ... غاية بوصفه وسيلة لتحقيق العقل » .

هكذا ، وهكذا فحسب ، كان في وسع « فيخته » أن يجعل للذاتية نظرية لاهي « ذاتوية » ولا هي « فردوية » . وهذا ذاته كان في وسعه أن ينتقل من الأخلاق المقومة إلى أخلاق مقومة ، وأن يربط بسين المسؤولية الشخصية وبين القواعد الاجتماعية للسلوك الأخلاقي الحسي ، وأن يوحد بين الأخلاق والسياسة ، وأن يعزى لاستقلال الوجدان الأخلاقي حرمة دون انزلاق إلى الصورية .

وهذا الانتقال نفسه تتبعه الماركسية ، وإن سلكت إليه طريقاً آخر . إن من الجدير بالملاحظة أن رؤود الماركسية لا يخلطون بين دور الذاتية ودور الفرد . لقد كان نقد ماركس لـ « سترن » أول مشادة وأول صدام بين الماركسية وبين صيغة من صيغ الوجودية ، ولكننا دون أن نرجع إلى هذا النقد ، نستطيع



أن تقدم ثلاثة أمثلة على ما قلناه ، أي على حضور الغير في الذاتية .

المثل الأول في التاريخ ( وفي السياسة ، التي هي تاريخٌ يجريُ صنعه ) .  
فحين يتحدث لينين عن العامل الذاتي لا نراه يقصره أبداً على العامل الفردي ،  
بل هو يشير به إلى الطبقات وإلى عملها .

والمثل الثاني في العلوم . فالفيزياء المعاصرة تثبت لنا أن أجوبة التجربة  
تختلف باختلاف الاسئلة المطروحة ، ولكن هذه الاسئلة لا يطرحها أي فرد بلا  
تعيين ، بل تطرحها ثقافة معينة . إنها أسئلة ما كان « باشلار » يسميه :  
« المدينة الفيزيائية » . ف عالم الفيزياء الذي يطرح السؤال ليس فرداً فحسب ،  
بل هو بفضل تلك الثقافة يمثل كل بشرية الماضي ، وبفضل هذه « المدينة » يمثل  
كل بشرية الحاضر .

والمثل الثالث في الفنون . كان « سيزان » يقول : « أن تبرعَ في التصوير  
هو أن تَمَثِّرَ برغلكَ عن أكثر جوانب عصرك تقدماً ... والفنان الصانع  
يترجم في لوحته ، شاء أم أبى ، ما تصوّره أو يتصوره أكثر مفكري عصره  
معرفة . إن « جيوتو » هو جوابٌ على « دانتي » ، و « بوسان » جوابٌ على  
« ديكاكارت » . ونضيف إلى هذا أن الفرد ، تاريخياً ، لا يمي أبداً نفسه إلا في  
إطار حضارة ، أي في قلب جماعة .

فكيف تستطيع الماركسية ، أن تحقق هذا الانتقال ، من الحرية إلى مضمون  
العمل ، الذي هو الشرط الضروري لتأسيس الأخلاق ، ولإبراء العالم من  
« الأليسة » ؟

إن المسألة الحاسمة هي مسألة نقطة الانطلاق ، نقطة الوعي . والوعي  
الماركسي ليس « كوجيتو » ديكاكارت ولا وعي سارتر ، ولكنه وعي « فيخته » ،  
وقد صُحِّح وضعه وأعيد منتصباً على قدميه ، وذلك بانتقال من التأمل إلى  
التاريخ ، ومن المثالية إلى المادية .

## (١) الـ « نحن » سابقة لـ « أنا »

فالعلماء الأولى ليست مُعانة الوحدانية ، والانسان لا يمي ذاته إلا في علاقاته مع الآخرين . والتفكير ، أي علاقة الذات بالذات ، ليس ممكناً إلا كصور خارجي للعلاقة مع الآخرين . فالوجدان الذي يتوجه بالحديث إلى ذاته في صيغة « أنا » إنما يقوم بالوظيفة التي كانت وظيفة الوجدان الآخر .

والذاتية تولد من الاتصال .

فأنا منذ البداية أحتاز نفسي كقردٍ على خلفيّة من جماعة . ومشروعي ليس في أية لحظة مشروعاً فردياً ( والا لحبست نفسي في عزلة الأحادية ) .

انه ليس كذلك ، أولاً ، لأن هذا الاحتياز للذات ، هذا الازدواج<sup>(١)</sup> ، هو استبطان الحوار ، وهو بالتالي يفترض لغة . وثانياً لأن هذه اللغة تحمل معرفة ، ولأن هذه المعرفة يتضمنها العمل ، الذي هو دائماً عمل اجتماعي .

فأنا إذن ، منذ تفكيري الأول ، منذ مشروعي الأول ، تسكنني كل الانسانية الماضية والحاضرة . كان ماركس يقول : « الفرد هو 'جماع' علاقات الاجتماعية » . وقال بعده « سانت اكسوري » : « ما الانسان إلا عقدة من علاقات . ولا شأن لديه إلا لهذه العلاقات » .

فالوعي بالذات ، بما يحمله من ازدواج ، هو حوارٌ مستبطن . وهو إذن يتضمن ، في داخل ذاتي ، توثرأ بيني وبين الآخر .

وغلطة « كانط » ( التي صحتها « فيخته » بعده ) هي أنه جعل من الواجب ، من « وجوب الوجود » تجربةً «ممتازة » ، مع أن « وجوب الوجود » مكونٌ في كل لحظة من لحظات الوجود لا في الشعور بالواجب وحده .

والفعل الذي به أعي ما أنا ، ليس ممكناً إلا بوصفه يتضمن ويتج كائناً لم يعد إياي : أي أن التفكير يتضمن في ذاته ولادة .

وقولي «أنا موجود» يتضمن أكثر كثيراً من «الآنا» الموجود، لأن فعل التأكيد هذا يعلو على محتوى التأكيد نفسه، وهو مفارق له. ذلك هو تناقض المفارقة. والتفكير والفعل يتضمنان منذ البداية مفارقة، وازدواجاً داخلياً، وجدلية.

ومن ذلك تأتي هذه النتيجة الجوهرية: أن تكون واعياً، هو أن تكون في كل لحظة منفصلاً عن ذاتك، لا لترفعها فحسب، بل لتبدلها أيضاً. وهناك إذن مفارقة للانسانية بالقياس إلى ذاتها.

## ٢) الممكن والمشروع

هذا «الآنا» لا أعيه إلا بحضور الآخرين في ذاتي. وهذا الحضور يتجلى باللغة التي أكتب بها نفسي والعمل الذي أنحطى به نفسي. العمل يوصفه تخطيطاً للوجود، هو المقولة الأولى في الأخلاق. واللغة والعمل كلاهما دالة للغير، وكلاهما دالة مفارقة.

فهذا التخطيط إنما هو الشكل النقدي للمفارقة، وبعدها الإنساني البعث، ذلك الذي يتيح لنا أن نخرج من البهيمية، أن نكسر طوق النوع والفرية، وأن نتقل من التطور «البيولوجي» إلى التاريخ الإنساني الحق. بهذا المعنى كان ماركس يقول: إنما بالعمل يولد الإنسان. وما يميز العمل الإنساني عن التحرك الحيواني (تحرك القدس والنحلة والنحلة) هو استباق الفعل استباقاً يجعل من هذا المشروع قانون عمله. وهذا الممكن، هذا المشروع، هو الذي يتيح للإنسان أن يسلك إلى المستقبل طريقاً أصيلاً يمكن في مقدور الحيوان أن يعرفه، طريقاً يفترض الحرية والاختيار.

## ٣) الحرية والاختيار

فالإنسان لا يختار من بين معطيات، بل من بين محتملات، من بين مشاريع.

ومع هذه القدرة على إشراع عدة أفعال ممكنة تولد الحرية . في العمل تنجبه نحو المستقبل بمُمكناتنا ، كما أننا في المعرفة تنجبه نحو الواقع بفرضياتنا . والمستقبل لا يدخل حيز الوجدان إلا بمشاييمه ، بممكناته ، تماماً كما أت الطبيعة لا تدخل وعي العالم إلا بالسؤال ( أي الافتراض ) الذي طرحه .

وهذا الم شروع هو الشكل الذي يتخذه الفعل قبل أن نقوم به . والكائن الحرّ وحده ( الكائن الذي يضع مشاريعه ، ويشرع أمام نفسه ممكنات ) ، هو الذي يُمكن واقعة ما أن تظهر له أمام خلفية من إمكانيات ، وأن تكون ذات قيمة .

فالحقيقة ، شأنها شأن الحقيقة ، تولد من هذا الازدواج ، أعني : في الممارسة . وهي تولد في الاتحاد بين ممكن . تعتبر به حويتنا من نفسها ؛ ومشروع . تتجلى فيه معرفتنا ، وحاجة هي محركُ عملنا .

#### ٤ ( الحاجة والتقييم :

بصفة أخرى ، نقول ان الانسان يخلق قيمه في الوقت نفسه الذي يخلق فيه حاجاته ، ويخلق حاجاته في الوقت نفسه الذي يخلق فيه ممكناته ( بتغيير الطبيعة ) .

ولهذا يخطئ « برانكاريه » حين يقول : ان العلم يتحدث بصفة الفعل المضارع ، والأخلاق تتحدث بصفة فعل الأمر ، لأنه يبيّن هذا التمازج على نظرة بقاء العقلانية بين الانسان والعالم ، نظرة تعتبر للمعرفة لحظة ذات استقلال كلي .

فالمعرفة هي تطور فاعلية العمل .

والموضوع ليس أنظمة الوسائل فحسب . إنه أيضاً ما يناسب الحاجات ،

ما يتلاءم مع الطبيعة الانسانية ، لا بمعناها السلافي ( الأنثروبولوجي ) بل مع الطبيعة الانسانية في لحظة من تاريخها كما صنعها التاريخ أو - وهذا أفضل - كما صنعت هي تاريخها .

إن هذا الاختيار للعنمية الاجتماعية هو الأساس الحسي العيني الوحيد لمشروع تحرر ، لحرية حقيقية .

فالحاجة ليست فردية فحسب ، بل هي اجتماعية . وهي تأخذ شكل الضرورة التاريخية ، شكل التمرد والمطالبة . وبها يتم الانتقال من « الأليئة » إلى الثورة .

### • ( الأليئة )

لست أريد هنا الحديث عن طبيعتها ولا عن مولدها ، فقد عرضتُ لها في كتاب آخر ، بل عن علاقاتها مع النقاط الأربع السابقة .

فمن وجهة نظر الـ « نحن » ، « الأليئة » هي انشطار الـ « نحن » وبتره ، هي ما يقف عائقاً أمام المشاركة الجماعية في ثقافة الانسانية .

ومن وجهة نظر الممكنات والمشاريع ، « الأليئة » هي الإنسان ، وقد بُتر منه بُعد الانساني الخالص ، بُعده تقرين الممكنات والمشاريع ( تقريراً اقتصادياً وسياسياً وثقافياً ، الخ ... ) ، بحيث يصبح هذا التقرير امتيازاً طبقياً . فالطبقة المسيطرة ( تلك التي تملك أدوات الانتاج والدولة ) تجمل من الانسان شيئاً وأداة .

ومن وجهة نظر الاختيار ، تضيف الطبقة المسيطرة إلى امتيازها الثقافي احتكاراً لتقرير والسلطة .

وأخيراً ، من وجهة نظر الحاجات ووسائل تلبيتها ، برهنَ ماركس في « رأس المال » على أن التوزيع مشروط بعلاقات الانتاج مرتبطٌ بها ، وبها أيضاً ترتبط القيم .

في هذه الظروف ، أصبحت الثورة البروليتارية قيمة أخلاقية أساسية وغاية سليمة مشروعة منذ منتصف القرن التاسع عشر ، لا كغاية أخيرة أو قيمة نهائية ، بل كوسيلة ضرورية لتحرير الإنسان وتفتحه .

لماذا ؟

لأن بها ، في هذه الحفبة ، تحقق الاتحاد بين إمكان ، ومشروع ، وحاجة .

فالثورة هي ولادة إمكان ومشروع وحاجة ، أي ولادة قيمة :

أ ( ولادة إمكان . فالاشتراكية الطيبة أصبحت ممكنة في أواسط القرن التاسع عشر لأن « الأليّة » كانت قد غدت إذ ذاك ، بانتصار الرأسمالية ، عامة شاملة حقاً . وبالتالي كان ممكناً أن يُنظر إلى المجتمع كوحدة كلية ، بوصفه جهاز عمل .

وهذا الاكتشاف الذي استفاد منه ماركس هو من صنع « آدم سميت » و « ريكاردو » .

ومن هذا الإمكان أصبح في المستطاع أن يولد مشروع .

ب ( ولادة مشروع . ففي مجتمع يتخذ من العمل صيغة للحياة ويكتسب بالعمل وحدته المضوية وكلّيته ، لم يكن الوعي بهذه الكلية الضمنيّة ، الكائنة بالقوة ، والعمل لتحقيقها بالفعل ، إلا شيئاً واحداً .

والمذهب البنيويّ الذي يقول به الأستاذ « ليفي ستروس » قد جعلنا نألف مثل هذه النظرة إلى الكلية ، التي تتطابق فيها « عقلانية » الأمر و « إعمالته » .

ولو نحن نظرنا إلى « رأس مال » ماركس كدراسة بُنيويّة للبُنى التحتية في المجتمع الرأسمالي ، لو أننا اعتبرناه - بالمعنى الذي يعطيه « السبرانيون » لكلمة « النموذج » - نموذجاً لمجتمع ذي إعادة انتاج موسّعة ، يمكن تشغيله بملكية وسائل الانتاج وبالتناقضات التي تتطوي عليها ، أو على هدى مبادئ.

الاشتراكية القادرة وحدها على الانتقال بهذه الكلية الى الفعل ، فان كل شيء سيبري كالو اننا أعطينا القاعدة وخرقها في وقت مما .

واذ ذلك لا يعود تخطي التناقضات أمراً يأتي من الخارج ، ولا تعود الشيوعية طوباوية ولا أخلاقاً ، بل تغدو تعبيراً عن حركة فعلية .

ج ( ولادة حاجة . فهذه الحركة الفعلية استشعرت الحاجة اليها ( بصورة ذاتية ) ، طبقة "اجتماعية" . وهذا ما تكشف عنه انتفاضات عمال مصانع الحرير في ( ليون ) ، و « الميثاقين » الانكليز ، ثم ثورة باريس عام ١٨٤٨ .

والماركسية هي التعبير النظري عن هذا الاقتران بين مشروع حسي وبين حاجة واقعة ، بين الاشتراكية العلمية وبين الحركة العمالية .

هذا لا يعود للماركسية طابع أخلاقي ، ولا تعود مثلاً أعلى منفصلاً عن الحياة ، لتصبح في جوهرها الأساسي تطوراً ممارسته .

وبهذا المعنى كان في وسع ماركس أن يقول ، في « العائلة المفقطة » : « ان الشيوعيين لا يبشرون بأية أخلاق » . وهو قد حَلَّ حِلَّه لا هوادة فيها ضد « ويتلينغ » الذي كان يبرر النظرة الشيوعية بدوافع أخلاقية ، وضد الطوباويين الذين كانوا ينظرون الى المسألة من وجهة نظر الأخلاق . كان يقول : « الأخلاق » أعني الأخلاق التي تبرر ذاتها بالاستناد الى قيمة مثالية ، هي العجز متجسداً في عمل » .

والواقع أن كل نظرية أخلاقية كانت ، حتى الآن ، « أليئنة » مستندة الى اعتقاد بازدواج الإنسان ، بكونه ذا طبيعة ثنائية .

ويقول ماركس أيضاً : « الشيوعية لدينا ليست حالة يجب أن تخلق ، أو مثلاً أعلى يجب أن يرثب كل شيء على هندازه . بل ان ما نسميه الشيوعية هو الحركة الفعلية التي تقضي على الحالة الراهنة . وشروط هذه الحركة تنتج من أسس موجودة في الوضع الراهن » .

إن التاريخ ليس إلا إنتاج الإنسان لذاته بواسطة العمل الاجتماعي .  
ولكن الملكية وتقسيم العمل يؤدان ، في هذا الانتاج ، إلى نشوء ألوان  
« الأليئنة » التي تصدر عنها المنازعات والصراعات الطبقة .

ومن هنا كان مسار التاريخ في العصر الراهن ( ولست أعني بهذا المسار أية  
حتمية لاهوتية غامضة ، بل أعني به المسار الوحيد الذي نستطيع - باختیارنا  
الحر - أن نفرضه على التاريخ وعلى حياتنا ) هو صراع « البروليتاريا » ، أعني  
الطبقة التي تتحمل أكثر ما في آثار « الأليئنة » حرماناً للإنسان من آدميته ،  
هذه « الأليئنة » التي ليست مجرد وهم عقائدي ، بل هي قضاء موضوعي على  
آدمية الإنسان باستلابه العمل .

فهذه الطبقة ، لهذا السبب ذاته ، وفي وقت أصبح ممكناً فيه قيام تنظيم  
عالمي للعاجات والموارد والآمال ، تنادي بالإلغاء الكلي لتلك « الأليئنة » ،  
وتحمل معها مشروع هذا الإلغاء ، مشروع « الإنسان الكلي » .

وتكوين هذا المشروع لا يصدر عن أي وهم من أوام الألفين (١٠) ، ولا  
عن أي أمل سرائي بتحقيق ملكوت الله أو الشمر على الأرض . بل إن  
هذا المشروع هو الأفق الذي يتجه إليه عملنا وثقافتنا ونضالنا .

وإن الطوباوية في أن نسمي للإنسان الكلي ، للمجتمع الكامل الاستبطان ،  
وللفرد الكامل البرء من « الأليئنة » الفرد الذي يحمل في ذاته المجتمع ، حملاً  
واعياً ، على شكل ثقافة وشعور بالمسؤولية الشخصية ؟

أم هل ترانا ، بهذه الإنسية ، نمود إلى اشتراكية أخلاقية ؟  
هل يستطيع الإنسان الكلي أن يكون قيمة عليا وغاية نهائية دون أن  
يكون في الوقت نفسه مثلاً أعلى مفارقاً ؟

أم هل يمكن أن توجد صورة « للفارقة لا « أليئنة » فيها ؟  
كل أخلاق حتى الآن كانت « أليئنة » لأنها كانت تستند إلى ثنائية الوجود  
والمثل الأعلى . فهل هناك من ثنائية أخرى ممكنة ؟



نعم ، لكن كانت هناك ثنائية 'المفارقة' و 'المؤلّية' ، فهناك أيضاً تلك الثنائية التي يكون فيها المفارق هو اللحظة المأساوية في التطور الهائث (١٠) .

ففي هذه النظرية ، لا تكون المفارقة انقطاعاً بل تكون تمهيقاً ، أو بتعبير أدق : تحطّياً جدلياً .

أي أن المسألة هنا هي أن نعمل المفارق على صورة غير صورة مقولة البرانية (١١) ، إذ بدون ذلك لا تكون المفارقة إلا إسماء آخر « للألّية » ، ولا يكون اسم أي إله إلا إسماء لصمّ معبود . فهل يعني ذلك أن أية نظرة غير « مؤلّية » للمفارقة لا يمكن أن تكون إلا نظرة سلبية ، وإلا معاناة قصور وقور ؟

بما لا ريب فيه ، أن السلب هو الصورة الأولى لمثل هذه المفارقة . فالشرط الأول لأي تطوير للعلم ، شرط الكلية المنهجية وقابلية الإدراك الكلية ، هو - وسيظل دائماً - مصادرة لا سبيل إلى البرهان عليها بأية تجربة ، بل هي الشرط لكل تجربة . وكذلك الشرط الأول لكل تطوير للأخلاق ، شرط الإيمان بكلية الانسان ، هو من طراز تلك المصادرة ، لأننا نحن الملحدون لا نعمل على هدى أي وعد ، ولا ينتظرنا في غاية المطاف أحد ..

فهل تكون المفارقة إذن ، دائماً وبالضرورة ، تجربة غياب لا تجربة حضور ؟

لا ريب أن علينا دائماً أن نقاوم إغراق الإنسياق الصوفي والتمسّاع إلى تحويل كل مطلب واقعاً حاضراً ، ولكن الحركة التي تحملنا في كل لحظة على أن نخلق في الفلق والمجازفة واقعاً أعلى ، هذه الحركة نفسها نستطيع أن نعبّأ بوصفها واقعاً الأكثر عمقاً ، الواقع المكوّن للانسان المبدع .

وهذا الواقع ، كما رأينا من قبل ، يتطابق مع حضور الآخرين في ذاتنا ، حضور كلية الآخرين ، الحضور الذي لا نستطيع أن نعيشه كمعاناة برانية ،

لأن الغير وأنا لا نؤلف كثرة . وصفة الغير هذه ليست صفة برانية ، لأنه قد يحدث أن ألتخذ - كمعادلة لقراري أنا - هذه الإرادة التي كانت تعارضت معي أول الأمر .

والتوتر بيني وبين الغير ، بين المتناهي واللامتناهي ، أي بين الأنا وكلية الآخرين ، يجعل من الممكن أن يكون هناك استلزامٌ ضمنيّ متقابل بين المفارقة والمحايدة . ألم يكن « فيخته » يرى أن الأنا المتناهي ليس مطلقاً ، إلا لأنه يحتوي في ذاته ، في فعاليته ، المتناهي واللامتناهي معاً ، على عكس معتدبة « سينوزا » التي تخرج هذا الاحتواء من الأنا لتمككه في الكينونة ؟

في وسعنا إذن أن نعرف المفارقة بحيث نفرغها من كل ما لا معنى له فيها إلا تبعاً لنظرة إلى العالم بطلّت وفات زمانها .

فلماذا نحن سببرنا بُعد المفارقة ، لا باعتبارها محمولاً إلهياً ، بل بُمبدأ من أبعاد الانسان ، فهذا لا يعني أننا ننطلق من شيء موجود في عالمنا ، لنحاول عبثاً إثبات وجود ما لا يمكن أن يوجد إلا في عالم آخر . كل ما يعنيه هو أننا نسبر كل أبعاد الواقع الانساني .

وأنا حين أحب كائناً إنسانياً ما ، فإنما أراهم رهاناً يتخطى كل أفعاله . إذن لعلّ الصورة الأقرب إلى تلك المفارقة هي صورة الحب ، الحب الانساني البحت ، الحب الذي به نتعلم أن نستشفّ في المحبوب ( بل أن نقطع بأن فيه ) خصالاً ، ليس هناك أي تناسب بينها وبين محتوى أفعاله .

و « آراغون » ، في صفحة رائحة عن القديس « جان دو لاكروا » ، في « مجنون إلسا » ، يقرب إلى أذهاننا بصيغةٍ شرعيةٍ رهان « باسكال » ، هذا الرهان الذي هو - على صعيد الحب ، الصعيد الإنساني حصراً - تعريفٌ للمفارقة .

إن اللقاء مع المفارقة ، أو على الأصح : انبثاق المفارقة ، ليس أبداً معاناةً استثنائيةً ، ولا فيه شيء من اللاهوت أو الدين ، ولا هو قطعٌ للنظام

الطبيعي يحدّثه "تَدْخُلُ" خارق الطبيعة . بل هو المعاناة اليومية ، المعاناة الإنسانية فحسب ، معاناة الخلق .

والمفارقة "بعد" من أبعاد الحياة المشتركة ، يشهد عليه أننا باستمرار يمكن أن نختار العيش والموت من أجل الآخرين . وهذا الاختيار الواعي الإرادي "الحر" هو تعريف كإنسان ، كإنسان بريء من البهيمة ومن "الآليّة" .

وَعَبْرَ هذا التحرر من ريقه الطبيعة والمعطى ، هذا التحرر الذي يبدأ ويبلغ ذروة توكيده حين لا يعود الموت ظفراً للنوع على الفرد فحسب بل عطاء "حُبِّ" حُبِّ الفرد لكل الإنسانية ، هناك باستمرار "مفارقة" وقم "تولد" .

هذه النظرة - بانطلاقنا إلى التقدّية<sup>(١٤)</sup> الأخلاقية فيها لا من تفكير منزّل بل من الممارسة ، أي بوعينا أن الإنسان يبدأ بالعمل ، وأن هذا العمل دائماً اجتماعي ، وأنه كَتَبَ "أَوْزَرَ" للمعطى بولف أولى مقولات السلوك الأخلاقي وأن الوعي بالذات "مَرَّهون" بالاتصال مع الآخرين - هذه النظرة تسمح بتحريرنا من الفردية مع استمساكنا باحترام استقلال الوجدان

إننا نساعد على أن نفهم أن الإنسان خالق ، بل خالق ذاته ، وتعطينا وسائل التغلب على "الآليّة" ، هي التي عكس الخلق ، التغلب عليها في سبيل الجميع : أي أنها تتيح لنا بناء أخلاق لا انقسام بين جانبيها الاجتماعي والشخصي ، برينة من هذه الثنائية لا في سَنَد تبريرها النظري فحسب بل تحقيقها العملي أيضاً ، ويكون من شأن غايتها الأخيرة أن تخلق الشروط التي ستتيح لكن إنسان أن يصبح إنساناً حقاً ، أي أن يصبح خالقاً .

وبهذا المعنى عَرَّفَ "مكسيم غوركي" نظرتنا أروع تعريف ، بقوله إن علم الجمال ، لدى الشيوعيين ، هو علم أخلاق المستقبل .

- ٤ -

الكرسيّة والدين



## الماركسية والدين

الإلحاد في الماركسية هو نتيجة لإيمانها بالإنسان وجانب من جوانب الكفاح ضد « المتقديّة »

وهذا هو ما يميّزه عن صور الإلحاد السابقة .

فلإلحاد القرن الثامن عشر كان في جوهره سياسياً . فالفلاسفة الماديّون والموسوعيّون ، في نضالهم الذي لم يكن بدءاً منه ضد المؤسسات الاجتماعيّة والسياسيّة الموروثة من الماضي ، كانوا يصطدمون بالكنيسة ، التي كانت إذ ذاك واحداً من جوانب الدولة ، يمنح بركته للاستبداد عن طريق « الحق الإلهي » . فكان صراعهم مع الدين صراعاً من أجل الحرية ضد الطغيان . و « البارون دولباخ » ، في خاتمة كتابه « المسيحيّة من غير ستار » ، يؤكّد على السمة السياسيّة لدراسته النقديّة بقوله : « كل ما ذكرناه حتى الآن يثبت بأجلى صورة أن الدين المسيحي معاد للسياسة السليمة ولسعادة الأمم » . والدين لديه ولدى معاصريه ، « اختراع » أبدّعه الطغاة . يقول : « الدين هو فن إسكار الناس بالحماة لتمهم من الاهتمام بالمصائب التي ينزلها بهم أولئك الذين يحكمونهم » .

و « ميليه » أيضاً يقول : « الجهل والخوف – هذان هما محورا كلّ دين ... لقد كان هدف المُشرّعين الأوائسل أن يسيطروا على الشعوب ، فكان أيسر سُبُلهم إلى ذلك أن يخيفوهم وأن ينعوم من إعمال العقل ... وكلما ازداد المرء

إمعاناً في دراسة النواميس والمبادئ الدينية ، يزداد قناعة بأن هدفها الوحيد مصلحة الطغاة والرهبان .

وقد لعب هذا الإلحاد دوراً سياسياً رفيع التقدمية في تحطيم العلاقات الإقطاعية ونظام الملكية المطلقة ، وذلك بكشفه استقلال النظام القديم للدين استقلالاً سياسياً واجتماعياً . وفي هذا سر عظمته . أما قصوره فهو في أنه لم يَرِ في الدين إلا اختراعاً مُصنَّفاً دون أن يتساءل ما هي الحاجات الإنسانية التي جاء هذا الاختراع تلبيةً لها ، وما هي القيم الإنسانية التي أبدعت على هذه الصورة الدينية .

أما إلحاد القرن التاسع عشر ( باستثناء الماركسية ) ، فهو بصورة عامة إلحادٌ « علمويّ » : فهو يكافح العقيدة الدينية بوصفها تفسيراً للكون سابقاً للعلم أو غير علمي . ولقد لعب هذا الإلحاد أيضاً دوراً إيجابياً في إحباطه كل المحاولات التي بُذلت لإسكان الله في ما يتخلل المعرفة من ثغرات مؤقتة ، وكل الحرافات التي تنمي لدى الناس حبّ الطلاسم أو الخوارق أو الانكالية العاجزة . ولكن عيبه هو الآخر كان سلبياً فحصب ، وخبر مثال عليه هو القانون الذي وضعه « أوغست كونت » باسم « قانون الحالات الثلاث » : فهو يرى أن « الفكر البشري - لدى الفرد ولدى النوع على السواء - يمرّ حتماً بحالات ثلاث متتابعة : اللاهوتية ، والميتافيزيائية ، والوضعية » . وهذا الأسلوب من قصّر الفكر العلمي على الوضعية لا يكتفي بمنع الإنسان من طرح مسائل الغايات والمعاني بل يبرر هذا المنع ويجعله مشروعاً باسم نظرة للعلم مُفَقَّرَة و « مؤلّبة » ، تقصره على تعريف « الوقائع » وتحديد العلاقات الثابتة فيما بينها . وبذلك توضع الفلسفة ، جنباً إلى جنب مع اللاهوت وما وراء الطبيعة ، في قائمة الأوهام الفارغة من المحتوى .

أما الإلحاد الماركسي - الذي هو أيضاً إلحادُ القرن العشرين - فهو في جوهره إنسيّ<sup>(\*)</sup> . منطلقه ليس رفضاً ، بل هو تأكيد ، تأكيد استقلال

الانسان . أما نتيجته فهي رفض كل محاولة لحرمان الانسان من قدرته المبدعة والمبدعة لذاتها .

وهذا أكدته ماركس منذ « مخطوطات ١٨٥٤ » ، حيث يقول : « ان الالحاد لم يمد له أي معنى لأنه نكران لله ، ولأنه هذا النكران يطرح وجود الانسان ... ولكن الاشتراكية ليست في حاجة إلى هذا الموقف الوسط .. إنها وعي الانسان لذاته وعياً إيجابياً . » وهذا يعني أن الإنسيّة لا تحتاج إلى تعريف نفسها بوصفها رفضاً للدين ( وبالتالي ، تعريفاً مرتبطاً بالدين ) ، تماماً كما أن الشيوعية لا تحتاج إلى تعريف نفسها بوصفها رفضاً للملكية الخاصة ( وبالتالي تعريفاً مرتبطاً بهذه الملكية ) .

وليس من ريب في أن الالحاد الماركسي هو وريث المارك الذي خاضها إلهاد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لتحرير الانسان وفكره . كما أنه وريث إنسيّة « فيخته » و « هيجل » التي أعادت إلى الانسان قواه التي كانت التقاليد تنسبها للسماء ، وورث إنسيّة « فويرباخ » في إنكارها على الدين أن يفصل الانسان عن خير ما فيه بوضع كل فضائله وآماله في صورة الله . وهذا التراث الإنساني لحّصه ماركس الشاب في مقدمة أطروحته عام ١٨٤١ : « ان الفلسفة تلبى شعار « بروميشوس » : أنا ضد كل الآلهة ، تعمّم هذا الشعار على كل أبواب السماء والأرض ، الذين ينكرون على الوعي البشري أن يكون الإله الأعلى . فهي تأبى أن يكون لها منافس » .

على أن ما يميز الإلهاد الماركسي البحث هو أنه ، على خلاف سابقه ، لم يكتف باعتبار الدين خديعة فحسب ، اصطنعها المستبدون ، أو مجرد وهم ولده الجهل ؛ بل ان ماركس وأجلّس قد بحثا عن الحاجات الانسانية التي تلبسها الأديان بهذه الصورة المخادعة ، فوصّلا - كما يقول ماركس - إلى أن هذه الأديان هي في وقت واحد : انعكاس لشقاء فعلي ، واحتجاج على هذا الشقاء .



فأما الدين بوصفه انعكاساً لشقاء الإنسان وضعفه ، فهو يبدو كعقيدة تفسير للنظام القائم وتبرير له معاً . وهو إذ ذاك ، وبصورة دائمة تقريباً ، يستخدم كسلاح للسلطان يسمح بتعلم الجماهير أن النظام القائم نظام أرادته الله وأن الخير إذن هو أن يستلم المرء إلى هذا النظام وينقاد إليه في طوعية وانصياع ، فناموس الخطيئة الأصلية مثلاً استخدم لمثل هذه الغايات . يقول القديس « أوغسطين » في « ملكوت الله » : « إن الله قد أدخل الرق في العالم كعقاب على الخطيئة . وسيكون تردداً على أرادته أن يحاول إلغاء هذا الرق » . ولقد كانت الكنيسة دائماً تبارك وتنسب إلى إرادة الله كل صور التحكم الطبقي . من رقي وقنانة واجارة ، وحتى أقوالها الجديدة عن « النظرية الاجتماعية » تحافظ على هذا الاتجاه الرئيسي . وهذه الحقيقة التاريخية التي لا سبيل إلى نكرانها هي التي يلخصها ماركس في تمبير مقتضب : « الدين أفيون الشعوب » .

ولكن ، إلى جانب لحظة الانعكاس هناك لحظة الاحتجاج . وبهذا الوجه الآخر لا يكون الدين مجرد عقيدة ، عقيدة تبحث عن تفسير للشقاء والضعف ، بل يكون أيضاً بحثاً عن مخرج من هذا الشقاء . أي أنه لا يعود أسلوباً في النظر فعسب بل أسلوباً في العمل أيضاً ، لا يعود عقيدة بل إيماناً ، موقفاً أمام العالم ونهجاً للسلوك .

وهنا تتمتعظ الظواهر لأن هذا الإيمان قد عبر ذاته بأشكال بالغة التفاريع عبر التاريخ .

والماركسيون لا يبعثون في « الدين » بصورة عامة ، صورة غيبية ومثالية ، بل بحثاً تاريخياً ومادياً : إنهم يدرسون كيف يمكن للإيمان ، في ظروف تاريخية يحسن أن تحلل عليها في كل حالة ، أن يلعب دوراً إيجابياً وتقدمياً .

وهذا يعني ببساطة أنه ، إذا كان القول المشهور « الدين أفيون الشعوب » قولاً تؤيده التجربة التاريخية التي لا سبيل إلى جودها ، والتي ما تزال حتى اليوم واسعة الانتشار ، فإن النظرة الماركسية إلى الدين لا يمكن تلخيصها بهذا

القول وحده .

فالقول بأن الدين ، في كل زمان ومكان ، يصرف الإنسان عن العمل والكفاح ، يتناقض تناقضاً صارخاً مع الواقع التاريخي .

ولقد قدّم أنجلس مثاليين مختلفين عن الدور التاريخي للإيمان . فهو في دراساته حول المسيحية الأولى يوضح كيف أن هذا الإيمان الديني ( قبل أن يأخذ شكل عقيدة ، ومؤسسة محافظة في يد السلطة ابتداء من عهد قسطنطين ) كان احتجاجاً ، ولكنه احتجاج عاجز وهو يرينا كيف كانت الجماعات المسيحية الأولى تحلم برويا « يوحنا » ، أي - عملياً - تحلم بتهدم السلطان الروماني الذي كان يسحقها . وهو يتحدث عن هذه المسيحية الأولى بوصفها « عنصرأ ثورياً » ( وهذا أمر واضح ، إذ أن السلطات المماثلة كانت من « خشيتيه بحيث نظمت ضده اضطهاداً وحشياً ، اضطهاداً لا يرجع إلى أسباب دينية فحسب بدليل أن العبادات الأجنبية الأخرى كانت كثيرة ، ومُكفّنة عنها ) . وكما يتحدث أنجلس عن « إيمان تلك الجماعات الأولى المحاربة » هذا نجد لينين هو الآخر - في « الدولة والثورة » - يشير إلى « الروح الثورية الديمقراطية في المسيحية الأولى » . ولكن تلك الجماعات كانت ضعيفة ، عاجزة عن القيام بثورتها ، لأن ذلك العصر لم يشهد أية قوة اجتماعية قادرة على أن تقبض بيدها على زمام العالم الروماني المتفسخ وأن تقوده نحو مستقبل تقدمي ، ولأن العقيدة المسيحية نفسها كانت تعكس الإخفاق التاريخي لثورات العبيد ، بحيث رأينا هذا التوق المارم إلى التغيير ينقلب إلى حلم ، إلى انتظار وقاء بعد ، وأخيراً إلى عقيدة «مروب وتخلص واستسلام ، عقيدة تنقل إلى العالم الآخر موعداً ما يمكن تحقيقه في العالم . وهذا التعويض السادي ، الذي تحول إلى عقيدة منظمة باختلاطه بتراث الافلاطونية الجديدة ، هو الذي أصبح ذات يوم أفينونا مدهش الآخر ، كانت السلطة وما تزال - منذ أيام قسطنطين - تستخدمه أوسع استخدام لجعل الناس يقبلون تماعة الدنيا

بانتظار وعود الآخرة .

وتحليل أنجلس هذا ، في خطوطه الجوهرية ، أيدته البحوث والاكتشافات التي حققت تقدماً هاماً بشأن أصول المسيحية ، ولا سيما منذ اكتشاف مخطوطات البحر الميت عام ١٩٤٧ .

ففي دراسة العناصر المكونة للتلفيق(\*) المعتقد الذي تتألف منه المسيحية ، يبدو أن علينا منذ البداية أن نفرق بين تيار الرافد اليهودي وبين تيار الرافد الاغريقي .

فأما التيار المسيحي المتأثر باليهودية ، والذي كانت له السيطرة في كنيسة القدس ، فكان وليداً من سلالة الحركات الدينية اليهودية التي ملأت القرن الأول قبل الميلاد . وكانت هذه الحركات في الغالب ذات طابع ثوري ، كحركات تحرر وطني شعبي موجهة ضد السادة الأجانب : البابليين والآشوريين أول الأمر ، ثم ورثة الاسكندر والرومانيين . وكانت غالباً تعبّر عن ذاتها على شكل تنبؤات بمجيء المسيح المخلص ، تنبؤات لا تستنكر السيطرة الأجنبية السياسية والدينية فعصب ، بل تستنكر أيضاً اضطهاد الطبقات المهمية ، وكبار الرهبان اليهود ( الصدوقيين مثلاً ) الذين يفلب أن يتعاونوا مع المحتل .

وطريقة هذه الحركات ، الثورية اجتماعياً ، كانت طريقة اللاعنف ، طريقة الرعظ والتبشير بالقوة الحسنة . كانت الشيع ' الإيسينية ' مثلاً تمارس مَسَاحَةِ الأموال واللاعنف ، فكان لها تأثير كبير على الجماعات المسيحية في مدينة القدس كما تشهد على ذلك فصول عديدة من الأناجيل وأعمال الرسل . على أن ذلك الانتظار لهجيء ، الملكوت رافقه قيام آخرين بأعمال عنيفة ، نجد آثارها في مقاطع أخرى من العهد الجديد ، كحادثة نهب المعبد ، ومحاكمة المسيح بتهمة إعلان نفسه « ملكاً لليهود » .

ويبدو أن هذا التيار ساعد على أن يحمل من المسيحية عنصر تنكيك القوة الرومانية . فكراهية ' عبادة الامبراطور ' ورفض المشاركة فيها ، ومنع

المسيحيين من أداء الخدمة العسكرية للإمبراطورية في وقت كان مجنيد الناس فيه يزداد صعوبة ، وعدد المسيحيين فيه يتكاثر يوماً بعد يوم ، هذا المنع الذي استمر حتى القرن الرابع : كل ذلك كان ذا دلالة ثورية . ففي شخصية عيسى إذن جانب ثوري لا يُنكر ، لا سيما والخيال الجماهيري لدى المسيحيين الأوائل قد أحاطه بهالة من الإجلال ، وأنه كان وريث عدد كبير من « المختصين » الذين سبقوه ، مثل « معلم العدالة » الذي عذبته « حرثان الثاني » في القرن الأول قبل الميلاد . أي أن وراءه ميراثاً وطنياً ، شعبياً ، أصبح له به بُعد عالمي ، إذ انتجبر الإطار الوطني حين تم الالتحام بالفكر الاغريقي عبر نظرية القديس بولس ، الذي رفض أن يقصر تبشيره على المختونين .

وفكرته دور « العدالة » كثيراً ما ظهرت فيما بعد خلال التاريخ المسيحي . فلقد كانت هي المحور الضمني في الخلاف بين القديس أغسطين وبين « بيلاج »<sup>(١)</sup> إذ كان الأول أميناً على الولاء للتقليد الاغريقي ، كما رسمته الأفلاطونية الجديدة يقول بالقضاء والقدر وبالإذعان للإرادة الربانية ، بينما كان الثاني يرفض وراثة الخطيئة الأصلية ويعترف للعمل الانساني بكل قيمته . كما أن هذه المطالبة بالعدالة وبالكفاح الانساني هي التي تعود فنجدتها لدى « توماس منزر » في منتصف تاريخي شهد ولادة قوى اجتماعية جديدة في القرن السادس عشر ، ثم تجدها مرة أخرى تذر قرننا اليوم ، في مرحلة جديدة من التاريخ تحطم فيها الطبقة العامة بُنى العالم القديم ، فتخلق في قلب المسيحية الظروف المواتية لانبعاث القيم الانسانية ، قيم العمل والنضال .

على أن هذا التيار اليهودي في المسيحية لم يلبث أن « احتواه » التيار الاغريقي ، بل طغى عليه وأغرقه في أغلب الأحيان .

وهذا التيار الاغريقي هو الذي كانت لها الهيمنة أول الأمر على الكنائس

---

(١) إيرز « المراهقة » في القرن الخامس . وهو من مقاطعة « بريتانيا » . ( المترجم )

المسيحية في آسيا الصغرى والشرق واليونان وهو يعبر عن رغبة بالهروب من العالم وبإخلاص الفردي ، يكفلها الايمان بالمسح بوصفه السيد والرب كما يرى بولس الرسول . وهو قد نشأ عن انحلال الأديان اليونانية الأولى التي كانت تكفل للانسان الخلاص في إطار « المدينة » القديمة ، ثم ازداد غواً بالتوازي مع تحول العالم اليوناني إلى « عالم الحضارة الاغريقية » ، الذي لم يلبث أن قهرته الامبراطورية الرومانية ، فتفكك مجتمع « المدينة » ، وغدا الفرد أسير عزلته ، فكان ذلك التيار طريقه إلى الخلاص الفردي باللجوء الى العالم الآخر .

أما المثال التاريخي الآخر الذي يقدمه لنا « أنجلس » فنراه في كتابه « ثورة الفلاحين » حيث يختلف معنى الايمان باختلاف علاقة القوى الاجتماعية : ففي القرن السادس عشر ، مع هبة القوى الاجتماعية الجديدة ، يلبس الايمان ثوب النضال ويتحول - بقيادة « توماس منذر » ، إلى تمرد مسلح . أما ما يريده هؤلاء الفلاحون المتمردون فهو « أن تنفذ مشيئة الله » على الأرض كما في السماء ، وهم عازمون على الاسهام في تحقيق هذه المشيئة بمقتضاك السلاح . يقول أنجلس : ان المتمردين كانوا يطلبون « أن يُعترف بظروف المساواة التي شهدتها المسيحية الأولى فتصبح قواعد مرعية في المجتمع ، مستنتجين من تساوي البشر أمام الله تساويهم أمام القانون ، مع بداية من القول بتساويهم في الثروات . وهنا يذكرنا أنجلس بأفكار الدعوة التي كان يبشر بها « توماس منذر » فقيه الثورة : « كان يقول للناس : النعم ليس شيئاً في العالم الآخر ، بل علينا أن نبحث عنه في حياتنا الدنيا هذه . وواجب المؤمنين هو بالذات أن يقيموا ملكوت الله على الأرض » . ويضيف أنجلس أن ملكوت الله ، لدى « منذر » ، هو مجتمع ليست فيه فوارق طبقية ، ولا ملكية خاصة ، ولا سلطة أجنبية لدولة تفرض نفسها على أعضائه . وقد بدأ الفلاحون ثورتهم في خريف عام ١٥١٣ وعلى رايتهم هذا الدعاء المكتوب : « يا رب : أيدِ عدالتك السماوية » .

ولقد كانت إحدى المزايا الكبرى التي يتحلى بها « موريس توريخ » أنه -

أول مرة في تاريخ الحركة الشيوعية الدولية - حارب الاتجاهات إلى تبسيط وتشويه النظرة الماركسية إلى الدين ، هذه النظرة التي كثيراً ما اختلطت في فرنسا مع المذهب البورجوازي للاكليروس فجعلت إلهاد ماركس سواء بسواء مع إلهاد القرن الثامن عشر .

ففي تقرير بتاريخ ٢٦ تشرين الأول ١٩٣٧ ، عنوانه : « الشيوعيون والكاثوليكيون ، اليسار الممدودة » كتب موريس توريز يذكر بنص المجلس حول « نقاط التماس بين تاريخ المسيحية البدائية والحركة العمالية » ، ثم يضيف : ان مادية الشيوعيين الفلسفية بعيدة عن الإيمان الديني لدى الكاثوليكين . ولكن من المستحيل ، رغم هذا التباعد في المواقف النظرية ، ألا نفس لدى هؤلاء وأولئك نفس التوق الحثيث إلى قلبية ما لدى البشر من تطلع أبدي إلى حياة أفضل . الكاثوليكي يقول : ان الوعد بمجيء المخلص ينير الصفحة الأولى من التاريخ الانساني . والشيوعي يعلن : ان الأمل بقيام مجتمع عالمي يؤاخي بين أفراد العمل والحب هو السلاح الذي يعضد كفاح البروليتاريين المناضلين من أجل سعادة كل البشر .

وهكذا ، رغم جرائم « المؤسسة » وأكاذيب « العقيدة » يضع موريس توريز يده على ما يمكن أن يحمله الإيمان من « توق خبير » في ظروف تاريخية معينة ، ولو غضب لهذا القول « أولئك المتعصبون الممانين الذين كانوا يصرخون في وجوهنا : الوحدة نعم ، ولكن من دون الكهنة » . ثم نراه يشير ، في ذلك الخطاب نفسه ، إلى جانبين من « الدور التقدمي للمسيحية » في التاريخ الماضي : الأول بإسهامها في النضال لجعل العلاقات بين الناس أكثر سلاماً وعدالة ؛ والثاني باغتنائها الثقافة والفنون .

ولقد ظل الحزب الشيوعي الفرنسي مخلصاً لهذا الاتجاه .

والتمثال على ذلك ما قاله « والدك روشيه » <sup>(١)</sup> يوم ١٣ آذار ١٩٦٦ ، في

---

(١) الأمين العام للحزب الشيوعي الفرنسي بعد وفاة موريس توريز . (المترجم)

اختتام الاجتماعات التي خصصتها اللجنة المركزية لدراسة هذه المسائل . فهو قد بدأ بتحديد الأسس الثابتة في السياسة الماركسية تجاه الدين : ( ١ ) على الصعيد التاريخي ، صراع طبقي ضد التضامن القائم واقعياً بين المؤسسات الدينية وبين القوى الرجعية الاجتماعية . ( ٢ ) وعلى الصعيد الفلسفي ، صراع عقائدي ضد كل محاولة لتغطية التناقض القائم بين الفلسفة المادية وبين مبدأ الدين نفسه . ثم أعطى للمصّب تعريفاً بالغ الأثر على مستقبل الحوار والتعاون بين المسيحيين والماركسيين فقال : إننا نرفض كل تفسير متعصب ومحدود للظاهرة الدينية .. ونحن لا نتصور التفكير الديني على صورة أحادية ، وحيدة الطرف ، لا ترى فيه إلا الجانب الذي يحمل منه كبحاً وعائقاً أمام التقدم الإنساني .

إن الأمر الرئيسي في بيان « والدك روثيه » هو أن الماركسية ، على خلاف كل أشكال الإلحاد السابقة ، قادرة على أن تستوعب وأن تحتضن كل التطلعات الإنسانية التي نجدها - على صورة سَرابيّة - لدى المؤمنين .

\* \* \*

وماركس ، إذ يميز في الدين ما هو انعكاس للشقاء الواقعي بما هو احتجاج على هذا الشقاء الواقعي ، يفتح الباب أمام طريقة لتحليل المحتوى الإنساني الفعلي الذي زُيِّف بالبرقع الديني . وهذه الطريقة هي أن ندرس في وقت واحد ، وفي كل حالة تاريخية مستقلة ، من أية علاقات اجتماعية فعلية ينطلق تكوين الانعكاس المؤمن بالحوار وتتم ولادة الاحتجاج ، الذي هو اللحظة التفاعلة في إرادة تخطّي تلك العلاقات ( حق ولو ضلّت هذه الإرادة ، وحُرّفت عن مجال تطبيقها الاجتماعي النضالي لتوجّه نحو سماء الخلاص الفردي ) .

ولقد أخذ ماركس نفسه بهذه الطريقة منذ عام ١٨٤٤ ، في سلسلة مقالاته عن « المسألة اليهودية » التي يطرح فيها مسألة « الخلفية » الانسانية للأديان

انطلاقاً من نقد لأراء « برونو بوير » بشأن تحرير اليهود

وفي هذه الدراسة يتدح ماركس منطلقات تفكير « بوير » التي يلخصها كما يلي : « اليهودي والسيحي ، بمجرد أن لا يعودا يريان في دينيهما إلا درجتين مختلفتين من غو الفكر البشري ، ومن « جلود الثعابين » التي سلخها الانسان ، لا يعودان أبداً في تعارض ديني ، بل في علاقة نقدية بحثة ، علمية وإنسانية . ثم ينتقل ماركس الى نقد جذري لتحليل « بوير » بشأن شروط تحرير اليهود : « لم يكن ليكفي أبداً أن نقسال : من الذي سيعرّ ؟ ومن الذي سيعرّ ؟ بل إن على النقد أن يطرح سؤالاً ثالثاً : أي شكل من أشكال التحرر هو المقصود ؟ » هذا بينما كان « بوير » « لاقتفاده الحس النقدي » يخلط بين التحرير السياسي والتحرير الانساني الشامل .

وانه ليشير الأعجاب ان ترى ماركس ، منذ تلك المرحلة من تطوره فكمه ( ١٨٤٣ - ١٨٤٤ ) ، ومع استعارته الملامح الجوهرية للنقد الديني من هيجل وفويرباخ ، يُدشن في النقد طريقة أصيلة وأكثر عمقا ، هي الطريق التي لا تقف عند صعيد الأفكار فحسب ، بل تمدوها لتبحث عن بنابيعها في بنية المجتمعات وتطورها الفعلي ، وعلى الخصوص في علاقات الانتاج ، وهذه هي السمة النوعية الخاصة بالنقد المادي .

فماركس ، مع « بوير » ، يقبل رأي هيجل القائل بأن الأديان المختلفة ليست إلا « مراتب مختلفة من غو الفكر البشري » ، وجلود ثعابين قنّسرها الانسان عن نفسه » .

وماركس ، مع « بوير » ، يقبل رأي فويرباخ القائل بأن الدين هو الاعتراف بالانسان بصورة غير مباشرة ، بالواسطة ، وبوسيط ، وان هذا ذاته يجعله « أليئنة » .

ولكن ماركس - على خلاف « بوير » ، وذاهباً في النقد الديني إلى أبعد كثيراً مما ذهب اليه هيجل وفويرباخ - يكتشف جذور « الأليئنة » الدينية في العالم الواقعي ، التاريخي .



ولذلك رأينا يعيب على « بور » أنه لم يقم بعملية نقد « جذرية » موقفة حق الجذر ، التي هي الإنسان المحسوس .

يقول ماركس : « ان التحرر السياسي يؤلف خطوة تقدم كبيرة ، ولكنه ليس كل التحرر البشري » ، وهذا واقع ، لأن الثورة الفرنسية ( والديمقراطية البورجوازية عامة ) قد حطمت الامتيازات وأعلنت المساواة السياسية ، ولكنها - خارج دائرة الدولة - أبقت على الامتيازات الاقتصادية ، وما تولده من استغلال واضطهاد .

والإنسان إذن ، في مثل هذه الدولة ( الديمقراطية البورجوازية ) سيظل يعيش حياة ثنائية سماوية وارضية ، ففي الدولة التي تتحدد فيها قيمة الإنسان بوصفه كائناً نوعياً ، يكون هذا الإنسان عضواً موهوماً في سيادة موهومة ، في المجتمع المدني ( أي بصورة خاصة في الحياة الاقتصادية ) ... يعمل بوصفه مجرد فرد ، ويرى في البشر الآخرين مجرد أدوات ، وينزل هو نفسه إلى مجرد أداة ويصبح لعبة في يد قوى غريبة ، إذ أن الدولة السياسية ، تجسّد المجتمع المدني ، هي كائنٌ روحي رُوحية السماء تجسّد الأرض .

وهذا الازدواج في الإنسان ، هذا الانشطار بين حياته المسلّمة للوحوش في غابة رأس المال ، وحياته الموهومة بوصفه « مواطناً مجرداً » في جماعة مجردة يجد فيها بديلاً وضيعاً من « وجوده النوعي » . هو في وقت واحد من السمات المميزة للأئبنة السياسية وللأئبنة الدينية .

وفي « رأس المال » يوضح ماركس كيف ان الدين المسيحي هو الأكثر تلاؤماً مع مطالب المجتمع البضاعي القائم على الفردية ، حيث نجسد الإنسان - المنعزل بوصفه فرداً - يبحث عن بديل سماوي لهذه العزلة في « عبادة الإنسان المجرد : التكلّة الدينية الأكثر ملاءمة لمثل هذه المجتمعات . وهذا ما يسميه ماركس ، في مقطع يلخص فيه الأفكار الرئيسية في المادية التاريخية ، النواة التاريخية لتصورات الأديان الضبابية » .

ذلك أن الدولة الديمقراطية البورجوازية هي تعبير علاني عن هذا الانشطار إذ أنها ، « في واقعها كدولة ، تمبر بصفة دنيوية وإنسانية عن الأساس الإنساني الذي نجد في المسيحية صيغته المفارقة » . ففي هذه الدولة الديمقراطية البورجوازية نجد « القاع الإنساني للدين محققاً بصورة دنيوية » ، « ومحققاً بكامل أوهامه » .

ونقول « بكامل أوهامه » لأن « وجود الدين هو وجود عامة ، وجود نقص » ( كما يقول ماركس في « المسألة اليهودية » ) والدولة الديمقراطية البورجوازية هي تثبيت لهذه العامة وإبقاء على هذا النقص . فالإنسان ، وهو أسير العزلة الأتانية في مجاهل الاقتصاد البضاعي وحيث القوى الغريبة التي تهدده وتطحنه ، يعيش نفس « الانشطار » الذي يميز الوجود الديني : فهو في حياته الواقعية فرد ، معزول عن الحياة الإنسانية الحقة التي هي - وفق تعبير ماركس - حياة « كائن نوعي » ؛ وهو يبحث عن بديل لهذا النقص ، لهذه العامة ، « بديل سماوي » ، فزاه « يُسقط » <sup>(١)</sup> حياته « النوعية » الإنسانية حقاً ( في مقابلة الفردية الأتانية التي تتضمنها الرأسمالية والاقتصاد البضاعي بصورة أعم ) ، يسقطها في السماء ، حيث يسود الحب وحيث يتعرف الإنسان الى نفسه ككائن نوعي ( يعيش ويموت من أجل الإنسانية بكليتها ) ، ولكن بصورة غير مباشرة ، كما يقول ماركس ، من خلال وسيط ، هو المسيح المختص ، أي : لا في الحياة الفعلية ، بل بتعويض موهوم ، في « أَلْبَسَة » .

وهكذا فإن الدين ، في كل مجتمع بضاعي <sup>(٢)</sup> ، يُعبّر عن كل « ما يُفْتَقَد » في هذا العالم ، فهو « تكلته العلوية » وفريسته العامة عزاء وتبريراً . إنه التحقيق الحارق للحوهر البشري ، لأن هذا الجوهر البشري لا وجود له في

---

(١) حديثنا هنا مقصور على المجتمعات البضاعية التي تولف للمسيحية وتكلفتها الأكثر ملامته كما يقول ماركس . ولركننا نكتب تاريخاً للأديان لكان علينا أن ندرس الظروف التي فيها ، حسب تعبير ماركس أيضاً ، نجد « وُفوق علاقات البشر بعضهم ببعض ومع الطبيعة ، منكمساً بصورة مثالية في الأديان الوطنية القديمة » .

الحقيقة « ( ماركس في « نقد فلسفة الحق لدى هيجل » ) .

والدولة الديمقراطية البورجوازية تؤكد هذا الانشطار بين الوجودين: وجود الفرد وجوداً فعلياً في « المجتمع المدني » ( حسب تمييز هيجل وماركس الشاب ) ووجود « المواطن » وجوداً مجرداً في جماعة مجردة يمارس فيها سيادة مجردة . وهكذا فإن الدولة « تستطيع أن تصرف النظر عن الدين ، لأن الفاعل الإنساني للدين يتحقق فيها بشكل دنيوي » ( المسألة اليهودية ) . ولكن ماركس يبدأ من هذه النقطة بمعارضة « بور » ، فيثبت أن هذا التحرر السياسي ليس التحرر الإنساني الشامل ، ذلك التحرر الذي يصفه ماركس في الأسطر الأخيرة من « المسألة اليهودية » بقوله انه يتحقق عندما « يبطل الصراع بين الوجود الفردي الحسي ( المادي ) للإنسان وبين وجوده النوعي » . « فالتحرر السياسي يشطر الإنسان إلى عضو المجتمع البورجوازي ، الفرد الأناني المستقل ، من جهة ، وإلى المواطن ، الشخص المعنوي ، من جهة أخرى . أما التحرر الإنساني فلا يتحقق إلا عندما يتعرف الإنسان على قواه الخاصة فينظمها بوصفها قوى اجتماعية ، وبالتالي لا يعود يفصل أبداً عن ذاته القوة الاجتماعية على شكل قوة سياسية » .

في هذا المنظور التاريخي الحسي تتوضح نظرة ماركس إلى الإنسيّة ونظيرته إلى الدين على ضوء معناهما الحقيقي ، المادي والجدلي .

فالأديان تولد وتميش وتموت في ظروف تاريخية محددة . وإذا اكتفينا بمثال المسيحية نجد أن ماركس ، كما رأينا ، قد برهن في « رأس المال » على أنها أكثر تلاؤماً بوجه خاص مع الاقتصاد البضاعي الذي فيه ينشطر الإنسان إلى فرد أناني في حياته الفعلية وإلى « شخص معنوي » في التمويض الساوي الذي يصبو اليه بديلاً عن « نقص » حياته النوعية . وهذا يذكرنا بفكرة « المواطن » المجردة لدى « كانط » ، التي تطرح « ملكوتاً مثالياً للنفائات » ينبغي أن يعامل كل « شخص » فيه على أنه غاية لا على أنه أبدأ واسطة ، في نفس الوقت الذي أصبح تعميم قوانين الرأسمالية فيه ، بما فيها من تنافس ومن استغلال

طبعي ، يحمل من كل إنسان واسطة ومن كل شيء سلعة .  
 أما التحرر الإنساني الشامل ، الذي أشار إليه ماركس في السطور الأخيرة  
 من « المسألة اليهودية » ، والذي يلقي « النزاع بين الوجود الفردي الحسي  
 للإنسان وبين وجوده النوعي » ، فهو يضع نهايةً للطلاق بين الفرد الواقعي  
 و « الشخص » المثالي . ذلك لأن الفرد ، في مجتمع لم يعد مُقسماً إلى طبقات ،  
 يشترك الاشتراك الكامل بكل مكتسبات الإنسانية الماضية بتقافته ، وبخلقه  
 الإنسانية ذاتها خلقاً متصلاً وواعياً بمسؤوليته الشخصية تجاه الكل ، بتضامنه  
 الفعلي ( لا الموهوم ) مع الجميع ، وباطمئنانه إلى أنه ليس هناك من حدٍّ لقدرة  
 البشر المبدعة .

إذ ذاك ، ما الذي يحدث للدين ؟ - إنه يختفي كدين ، أما ما كان ماركس ،  
 في مرحلة التحرر السياسي ( مرحلة الدولة الديمقراطية البورجوازية ) ، يسميه  
 « قاعه الإنساني » ، فإنه « يتحقق بصورة دينوية » ، ولكنه هذه المرة  
 لا يتحقق تحققاً وهمياً مجرداً ، وهماً لا ينال « الألبنة » الدينية بأذى ،  
 بل تحققاً فعلياً وعملياً .

فماذا كان ، هذا « القاع » الإنساني ، للدين ؟

كان أولاً ، كما يقول ماركس ، ذلك « النقص » أو تلك « العاهة » التي  
 تكون ، في الفرد الذي عزّله الاقتصاد البضاعي وجزّاه وبتره ، تعبيراً عن  
 الافتقار إلى حياة « نوعية » ، إنسانية حقاً ، أي مفتنية بكل المكتسبات  
 التاريخية للإنسانية . والدين هو - في وقت واحد - انعكاس لهذا النقص ،  
 لهذه العاهة ، وتعمود عليها ، وإن ظلّ هذا التمرّد ذاتياً فحسب ، إذ أن  
 المسيحية الأولى لم تكن ثورةً للعبيد بل ظلت ديناً للعبيد . وهذا لم يمنع أنجلس<sup>(١)</sup>  
 من أي يرى في المسيحية « مرحلة جديدة حقاً من التطوّر الديني ، مدعوةٌ لأن  
 تصبح أحد العناصر الأكثر ثورية في تاريخ الفكر البشري » . كذلك يؤكّد أنجلس على  
 (١) بعد أن هاجم « وجهة النظر ذات المغالاة السطحية » التي تعتبر أن « كل الحرافات  
 في سخافتها مراد » .

لحظة الاحتجاج ، فيما هو يقيم موازنة بين الاشتراكية وبين المسيحية الأولى ، فيقول إن المسيحيين الأوّل « يشعرون بأنهم يصارعون عالمًا بكامله ، وبأن لهم النصر في ختام هذا الصراع : حماسٌ نصالي وثقةٌ بالظفر اختفيا نهائيًا لدى المسيحيين في أيامنا هذه ، فلم يمد لها وجود إلا في الطرف الآخر من المجتمع ، لدى الاشتراكيين » .

ذلك هو الجانب الأول من هذا « القاعَ الإنساني » : وعيٌ للنقص واحتجاجٌ على هذا النقص ، ولو اتخذنا هذا الاحتجاج أحيانًا شكلًا معنويًا فحسب ، طوبويًا ، خرافيًا .

على أن هذا « القاعَ الإنساني » للمسيحية لا يقف عند هذا « الاحتجاج » على ما « ينقص » الإنسان . فما ينقص الإنسان ، ما ينقص الفرد المصاب بالأليّة في عالم السلع ، هو إمكان أن يعيش حياته « النوعية » ( كما كانت يقول ماركس الشاب ) ، وهذا النقص هو الذي تحاول « الأليّة » الدينية تغطيته بالوعود بتحقيق هذه الصبوة التي لا تقهر ، ولكن في عالم آخر ، في جماعة لا فوارق فيها ، يسودها قانون الحب .

وذلك جانب أسامي آخر من جوانب « القاعَ الإنساني » للمسيحية ، جانب يحمل تلبية موهومة ، مزيفة لحاجة واقعية صادقة .

وهو في الوقت نفسه ، وعلى الصعيد الإنساني البحت ، « قاسمٌ مشترك » بين المسيحيين والشيوعيين . ( وقد سبق لنا أن ذكرنا كيف أن موديس توريث ، بعد أن جلس ، ألحّ على هذه النقطة كل الإلحاح ) .

فكل ماركسي زكيّ الفؤاد ، كل ماركسي لا يُفقر المادية الجدلية وصورة الإنسان التي قُتجت عنها ، لا بدّ له من أن يأخذ بهذه الفكرة . وهذا ، مثلاً ، ما فعله « آرغوان » ، حين قام بنقد ذاتي لنظراته القديمة ، « حين كنت ، أنا الماديّ البدائي ، أصدر أحكامي بإدانة ما في المسيحية من خوارق رائنة » ، فكسب في غُلبته أيام المقاومة : « ان العلاقة التي تنشأ من نقض الواقع بالخارق هي في جوهرها ذات سمة أخلاقية ، إذ أن الخارق هو دائماً تجسيد لرمز أخلاقي

يتعارض تماماً صارخاً مع أخلاق العالم الذي يظهر في وسطه . . . وكلت  
يتحدث عن « سجايا التجابة والانسانية التي يزخر بها هذا الايمان الإلهي : نظرة  
الى الانسان يمكن ان يشترك فيها الشيوعي والمسيحي ، ولكن لا يمكن أبداً  
أن يأخذ بها النازي . »

وآراغون ، هو الآخر ، يحاول تعريف هذا « القاسم المشترك » في بعض  
جوانب « نظرتنا الى الانسان » ، فزاد يحد في « جان دولاكروا » أسمى تمثيل  
عن الحب ، ويعود بهذا التعبير إلى « قاعة الانساني » :

« يا جان دولاكروا ، ما أنت إلا الاسم المسيحي

لكل الذين كفروا عن حب ...

وأنا مثلك ، لا أعرف في الهوى الاعتدال ،

أنتقل فرائش ألامك إلى ما وراء حب الله

لأن السؤال الذي أمثله أنا ، جوابه في هذا العالم

فمن ابتعد عنه فقدناه ،

ولم يحد على حافة طريقه إلا الهاوية ، لأن الجواب في أرضنا هذه ،

وفي أرضنا هذه حب ' جان دولاكروا ، الانسان وتحقيقه لذاته . .

( مجنون ايلسا )

\* \* \*

النظرة الماركسية إلى « الأليّة » إذن ، لا تقود أبداً إلى طريقة ترد  
الانسان وفكره إلى الظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التي ولدا فيها ،  
ولا إلى طريقة تستبطلها بدءاً من هذه الظروف .

فالأليّة ، لدى ماركس والماركسيين ، ليست مقولة أخلاقية ، بل مقولة تاريخية  
لأن تناقضات الانسان الذاتية للداخلية لا يمكن فصلها عن التناقضات الاجتماعية .  
ولو أننا نظرنا إلى الانسان ككائن مستقل عن المجتمع ، لكان عتوماً أن ننظر  
إلى « الأليّة » نظرة مجردة ، مع أن ماركس - وهو الفيلسوف المادي -

لا ينظر إلى « الأليّة » نظرتة إلى شيء موهوم ، بل يعتبرها « اليّة » للحياة الواقعية ، وبالتالي يدرس الأوهام التي تولدها هذه « الأليّة » الأساسية .

وبناء الاشتراكية في عدد من البلدان ، في عصرنا هذا ، يسمح لنا بأن نتمق الرأي الأساسي الذي يقول به ماركس ، في هذا المجال كما في سواه .

فماركس ، في « رأس المال » ، لم يكتف بأن ينزع عن فكرة « الأليّة » كل ما كانت تحمله من تأمل مثالي لدى هيجل أو من تاريخ غيبي لتطور الإنسان لدى فويرباخ ، بل درس علمياً صورة خاصة منها أسماها « وثنية السلعة » ، وقد أوضح ماركس أن المصدر الرئيسي للأليّة ، في النظام الرأسمالي ، هو استغلال الإنسان للإنسان ، مع كل أساليب سحق الإنسان التي يتضمنها هذا التضاد الطبقي وهذه السطرة الطبقة . وينتج من هذا أن الاشتراكية ، إذ تقضي على الظاهرة الأساسية للاستغلال الطبقي بفرضها الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج ، تتخذ الإنسان من أعنى جذور أليّته الراحنة .

هل يعني ذلك أن قيام الاشتراكية يلغي كل احتمال للأليّة ؟ لا ، إذ يجب ألا ننسى أن ماركس ، وراء العلاقات الطبقة الرأسمالية ، بل وراء مختلف صور انقسام المجتمع إلى طبقات ، يعتبر أن « وثنية السلعة » تولد من العلاقات البضاعية نفسها . وهذه « الوثنية » قد ظهرت إذن حتى قبل ظهور الرق ، ظهرت مع ولادة العلاقات البضاعية الأولى ، ومستظل ذات أساس موضوعي ما استمر " اقتصاد السوق ، وما استمر " العمل بقانون القيمة بسبب العلاقات البضاعية ، وإن تحولت هذه العلاقات تحولاً عميقاً بقيام نظام اشتراكي . فالعلاقات بين البشر لن تبلغ درجة « الشفافية » بسبب استمرار مرورها عبر وساطة السلعة .

هذا إلى أن هناك جذوراً اجتماعية أخرى للأليّة ، ولا سيما تلك الجذور المرتبطة بوجود الدولة ، فيها هنا أيضاً ، إذا كانت العلاقات الطبقة الجديدة - فضل الاشتراكية - لا تولد بالضرورة أشكال « البيروقراطية » المرتبطة بالامتيازات الطبقة والميزة لآلة الدولة في النظام الرأسمالي ، فإن وجود الدولة ضروري ،

أثناء بناء الاشتراكية ثم بناء الشيوعية ، يولد - كما أثبتت التجربة التاريخية - أشكالاً خاصة من البيروقراطية ، بكل ما يتضمنه ذلك من أثر على سلوك الأفراد تجاه الدولة الاشتراكية .

فلو أننا أنكرنا أن بعض أشكال « الأئمة » ممكنة ، بل موجودة ، في الاشتراكية ، لسدنا الطريق أمام فهم أسباب استمرار الظاهرة الدينية بانكارنا استمرار الظروف الموضوعية لنموها ، وزعمنا أن ما يرى من هذه الظاهرة ليس إلا بقية من آثار وجودها الماضي ، ولتلك لنا في الوقت نفسه ، تجاه بناء الاشتراكية ، موقف تبريري يؤدي هذا البناء ذاته ، إذ لكان مضاه أننا ندعو إلى « لاواقعية اشتراكية » في الفن كما في الأخلاق ، وإلى حرمان بناء الاشتراكية من خيرة الفكر النقدي التي هو إليها في أشد حاجة .

وماركس ، في تحليله المادي ، لم ينخدع أبداً بمثل هذه الأوهام . يقول في « رأس المال » : « بصورة عامة ، لا سبيل إلى أن يزول الانعكاس الديني لمالم الواقع إلا متى أصبحت ظروف العمل والحياة العملية تقدم للانسان علاقات شفافة وعقلانية مع أمثاله ومع الطبيعة » .

وهذا القول بعلاقات شفافة وعقلانية مع الآخرين ومع الطبيعة أيضاً يقودنا إلى مزيد من التعميق لنظرة ماركس إلى جذور الدين . فليس هناك من « شفاف وعقلاني » لدى الانسان إلا ما صنعه هو ، ما بنىه أو خلقه . ولذلك كانت الرياضيات ، مثلاً ، تعتبر دائماً نموذجاً لقابلية الفهم . ولكن ، إذا كان ماركس لم يألُ يوضح لنا أن العمل ( في شكله الانساني الخاص ) قد جعل من الإنسان خالق ذاته ، وإذا كان قد ذكرنا مرات عديدة أن الانسان هو أيضاً خالق الطبيعة أو أنه الخالق على هواء لتاريخ بشري ليس عليه فيه أن يحسب حساباً لضرورات الطبيعة ، ولا لضرورات تلك « الطبيعة الثانية » ، الموضوعية وإن كانت إنسانية ، والتي صاغها الإنسان لنفسه خلال تاريخه ذاته .

ففي « نقد برنامج غوتا » ، يسخر ماركس من « قوة الإبداع الخارق



للطبيعة ، التي يمزوها للعمل الإنساني اقتصاديون يتجاهلون أن العمل هو « في التبعة للطبيعة » وأن عمل الانسان لا يصبح ينبوع اغتناء إلا « بقدر ما يعمل هذا الإنسان كالك للبيئة » . فهذه الحديعة المثالية ذات طابع طبعي ، لأنها تحجب مبدأ الاستغلال الرأسمالي نفسه ، وهو أنك بامتلاكك الموضوع تستبعد الذات . موقف ماركس المادي واضح إذ أن كل الوضوح : العمل هو الفعل الحائلي ، ولكنه لا يخلق الطبيعة ، بل يخلق الانسان وتاريخه في مواجهة الإنسان مع الطبيعة .

إذن ، قبل انقسام المجتمع إلى طبقات ، بل قبل أن تظهر العلاقات البضاعية ، وقبل ما يسميه لينين « الجذور الاجتماعية » للدين ، « وجد في وعي البشر انعكاس » « خوارقي » للقوى الخارجية . ويقول أنجلز ، في كتابه « عند دوهريونغ » : « في بدايات التاريخ ، كانت قوى الطبيعة هي الخاصة الأولى لهذا الانعكاس » . ثم يضيف في رسالته إلى « كونراد شميت » ( في ٢٧ تشرين الأول ١٨٩٠ ) انه « سيكون جمجمة فارغة » أن نبعث عن أسباب اقتصادية « لهذه التطورات الدينية الأولى » .

هناك إذن ، إلى جانب الجذور الاجتماعية - للدين وللشالية على السواء - جذور تتصل بحركة المعرفة ذاتها ، جذور « غنوصية » (١) كما يقول لينين في « الدفاتر الفلسفية » ، مشيراً إلى أن المعرفة « ليست انعكاساً في مرآة » بل هي فعل معقد .. فعل من عناصره إمكان التحليق بالخيال خارج الحياة ، بل إمكان تحويل المفهوم المجرد إلى فكرة متخيلة ( هي الله آخر الأمر ) ، لأن في التعميم الأكثر بدائية بعضاً من الخيال ، ولأن العكس صحيح أيضاً ، فلا يعقل إنكار دور الخيال حتى في أكثر العلوم صرامة » .

ولينين هنا إنما يردّد أحد الآراء الرئيسية في نظرية المعرفة الماركسية . فاركس ، كما ذكرنا من قبل ، قد اكتشف أن العمل هو الرحم الذي ولدت فيه كل أشكال النشاط الإنساني خاصة ، سواء أكان تقنياً أم دينياً أم فنياً ، أي كل أشكال الفاعلية التي لا توجد لدى أي نوع حيواني آخر . وما يميز العمل الخاص

بالإنسان هو أن هدفه سابق الوجود في وعي هذا الإنسان وأنه يؤلف قانون عمله . وهذا الحضور الفاعل للمستقبل ، هذا المشروع ، هو ما يميز الإنسان وهذا « الإسقاط » الخيالي أو التجريدي هو منطلق كل نشاط إنساني . والإلحاح على « الجانب الفاعل » في المعرفة هو حالة خاصة من ذلك . فكل مشروع هو استباق للواقع ؛ وذلك لأن الوعي ، انطلاقاً من الظروف التي ولد فيها ، وتبعا لها ، يضع لنفسه أهدافه ، يشرعها ، شرعا خياليا متصوراً أول الأمر . والمشروع ، حتى لو كان أسطوريا ، هو طريقة في انتزاع النفس من المعطى المباشر ، في تخطينه ، في استباق الواقع ، إما تديراً للنظام القائم ( انعكاساً ) وإما تمرداً عليه ( احتجاجاً ) ونشداناً لتغييره .

والدين مشروع إنساني ، ولكنه مشروع متوهم . يقول « هنري والون » في كتابه « من الفعل إلى الفكر » : « إن محاولة تفسير المرئي باللامرئي ، لدى الإنسان البدائي ، ليست ضللاً يصرفه عن الواقع ... بل هي الشرط اللازم لكل جهد عقلي ، إذا كان هدف هذا الجهد أن يتخطى معطيات التجربة المفعوبة وأن يكشف ، وراء النتائج التي يحفلنا نشاطنا على تماس معها ، المثل التي نشأت عنها والتي يمكن أن نستخرج منها أساليب للتأثير على تلك النتائج تتجاوز مجرد رد الفعل المباشر عليها بالوسائط الحسية الحركية فعصب ... فبين الأسطورة والعلم ، هناك تماثل في الوظيفة : كلاهما من عالم العلل ، الحقيقي ، المختلط بعالم الممولات المحسوسة . »

والطقس ( أو الشميرة ) هو تقنية أولى ، بدائية ، كما ان الأسطورة علم أول . يقول هنري والون أيضاً : « منذ أصبح نشاط الإنسان يوجهه شيء آخر غير ردود فعله الآلية الخادمة لحاجاته ، منذ أصبح هذا النشاط خاصاً لطقوس متميزة عن الشيء نفسه ، بنية تحقيق صور لهذا الشيء تتجاوز ظواهره القابلة للحس ، منذ ذلك اليوم بدأت مغامرة التأمل الكبرى ، تلك التي أصبح بها نوعنا مختلفاً كفيفاً عن مملكة الحيوان . »

ويضيف « والون » أن « الحقي » هو المقولة ، أو على الأصح أمّ المقولات ، التي حاول الانسان من خلالها ، ليستطيع التأثير في العالم أن يَعْمَلَ هذا العالم وان يعرفه ، وذلك بأن يعتبره متميزاً عن ظواهر الحالات البسيطة ، حالات التجربة المباشرة الفعّية ، وبأن يفترض أن له واقعا أعمق من ظواهر اللحظة ، وان يبحث فيه عن أكثر من مجرد مجال لتصرفاته المألوفة أو المرجحة ، وان يفترض أن له مبادئ استمرار ، وان فيه قوى ثابتة ، ومؤثرات ينبغي الخضوع لها أو السيطرة عليها ، وعوامل يمكن التنبؤ بها دون ريب . »

هل يعني ذلك أن الأسلوب من تحليل مولد المعرفة ينزع إلى نحو الحدود بين المفهوم والأسطورة ، بين العلم والدين ؟ - لا ، أبداً .

ان « والون » إنما يستخلص ، من مختلف مراحل نمو الطفل ، الجدّل المعقّد الذي به ، عبر فرضيات يثبت كذبتها وعمليات يتم تصحيحها ، بتحقيق المزج بين الفكرة والواقع . والفكرة هنا انعكاس ، ولكنه ليس بالانعكاس المعطى منذ البداية ، بل هو يتكوّن تدريجياً وبالتحرك الفاعل .

وهذه النظرة لا تنسح تجالاً للفنالية ولا للأدرية ، بل لمادية جدلية « ليست الايمان بوحدة الهوية المباشرة بين الانطباع الفجّ الذي تعطينا إياه الأشياء عن ذاتها وبين جوهرها ، بل - على العكس - هي اليقين بأن معارفنا ، بتقدمها وتغيرها ، هي الشاهد في كل عصر على القوانين والبنى التي تسمح لنا تقنياتنا باكتشافها وبوضعها موضع العمل في الطبيعة » .

وقد دقّق « هنري والون » دراسة الانتقال من الذكاء العملي المباشر إلى ذلك الذي ينطلق من الطقوس والأساطير ، حتى يصبح علماً ، فوجد أن معرفة العالم تتقدم جدلياً ، بتغطّي التناقض بين المترايد الإحكام من تقنياتنا وافتراساتنا وبين تمرّدات الواقع الذي ليس فوريّ التطابق مع الصور التي نكوّنها عنه ولا يستجيب إلا تدريجياً للتقنيات التي نحاول بها احتيازه .

ودراسة « هنري والون » هذه إحدى ذرى « تراث العقلانية الكبيرة » ،  
تراث ديكلارت وسينوزا ولينتر وكانط وفيخته وهيغل وماركس ،  
لا تراث عقلانية ختام القرن التاسع عشر ، تلك العقلانية الصغيرة ، الوضعية ،  
العلمية ، المعتدية ، المحدودة ..

فهل يعني ذلك أننا ، إذ نذهب في بحثنا عن جذور الدين إلى ما وراء  
الجذور الاجتماعية ، إلى الجذور المتصلة بعلاقات الانسان بالطبيعة ، تلك الجذور  
الناتجة عن فعل المعرفة ذاته ، إنما نعتبر أن حياة الدين ستظل خالدة أبدية ،  
لا ، أبداً . بل إن كل ما نفعله هو أننا نقول ، كما فعل لينين ، إن النظرية  
الدينية ليست بلا سندٍ من المعرفة ذاتها ، وإن الدين - كما قال لينين في  
« الدفافر الفلسفية » - زهرةٌ غير مثمرة ، ولكنه زهرةٌ كَبَّتْ على  
الشجرة الحية للمعرفة الإنسانية الحية .

ونحن إذن لا نملك أن نستغني عن التفكير في مستقبل هذه « المغامرة  
التأملية » الكبرى ، وعن أن نرى كيف أن ما حلم به الانسان خلال آلاف  
السنين على شكل ديني ، سيتمو ، على غير شكل الرؤى الكاذبة ، في فكر  
علمي حقا . وهذه المشكلة ، مشكلة العلاقات بين الدين والعلم في عصرنا ، قد  
طرحها انشتاين بكثير من الوضوح حين تساءل : « ما هي المشاعر والحاجات  
التي قادت البشر إلى التأمل الديني وإلى الإيمان بمعناه الواسع ؟ » ( في كتابه :  
« كيف أرى العالم » ) وبعد أن عرَّض لجزع الانسان البدائي أمام قوى  
الطبيعة ، ثم للجذور الاجتماعية للدين ، أضاف أن وراء هذا كله « شعورا  
دينيا كونيّا » . فالانسان « يريد أن يستثمر كلية الوجود كوحدة زاهرة  
بالمعنى .. وهذا الشعور الديني الكوني هو الحافز الأقوى والأنبئ على البحث  
العلمي .. وهو إيمانٌ عميق بعقلانية بنيان العالم ، ودمته ذاهلة أمام اتساق  
قوانين الطبيعة » . ثم يضيف انشتاين ، بشأن هذا « الشعور الديني الكوني » ،  
الذي لا يعرف ربّاً ولا نواميس : « يبدو لي أن أهم وظائف الفن والعلم ، هي

إيقاظ هذا الشعور ، والحفاظ على شعلته الحية

لسنا إذن نقول بسرمدية الدين ، وإنما هو حرصنا على ألا نضيع شيئاً من الثروات التي اكتسبتها الإنسانية عبر تجربتها الدينية ، وعلى أن تنمّي في الانسان كل هذه الأبعاد التي استكشفت مدى آلاف السنين يوم وصفها خصائص إلهية .

\* \* \*

ربّما إذن أسهمت المسيحية في تكوين نظرتنا إلى الانسان ، هي التي كانت ذات الدور الكبير في ميداننا ( الغربي ) الحضاري ؟

ان السمة الأساسية الدائمة للحكمة القديمة اليونانية الرومانية ، هي أنها تحدد موضع الانسان وتعرّفه بالنسبة إلى كلتية هو فيها لحظة "أو جزء" ، سواء أكانت هذه الكلتية العالم كله أو المدينة ، أم كانت نظام الطبيعة أو منظومة المفاهيم .

فمن « تالس » إلى « ديمقريطس » ظل العالم يُعتبر كائنًا معطى . والانسان يستطيع أن يعرف هذا العالم في واقعه النهائي ، وأن يبلغ - بهذه المعرفة - أعلى المراتب التي يمكن أن يبلغها بشر : مرتبة وعي المصير ، والسعادة .

ومن أفلاطون حتى الزينونيين ظلت المعرفة هي التي تحرّر وتتيح السلطان على الذات وتقوده إلى السعادة ، وان كان ذلك عبر نظرات مختلفة للواقع النهائي ، تعتبره قابلاً للحس أو قابلاً للعقل ، عينياً معنوياً .

وفي نقطة الالتقاء بين هذين التيارين الكبيرين في الحكمة القديمة ، كان سقراط - أكثر من أي آخر سواء - هو الذي جعل من هذه المعرفة - التي هي محور الإنسية القديمة غاية الإنسان السامية ، واللحظة التي يمود بها إلى احتياز نفسه ابتداءً من الطبيعة فيدرك أن عقلانية العالم هذه هي قانون فكره ذاته ، والتي يصبح الجوهرى فيها هو هذا الوعي نفسه بالذات ، هذا الاكتشاف للمعنى ، أي للنظام العقلاني .

ومعرفة النفس هذه كان يمكن أن تؤدي إلى « الفَرَدِيَّة » ، إلى الانطواء على الذات ، كما فعلَ « بروتاغوراس » ، حين أعلن أن الإنسان هو مركز كل الأشياء ومبزاؤها ، ولكنها لدى سقراط ظلت - على العكس - وعياً عميقاً بأن وجود العقل في الإنسان لم يكن ممكناً إلا لأن هذا الإنسان جزء من الجماعة ، ولأن هذه الجماعة تحتلُّ ذاته

وفي فلسفة الوجود هذه يَعظُمُ الإنسان بقدر ما يكون أكثر تماثلاً مع ماهيته ، وذلك بوعيه هذا الوجود ، وبشاركه في هذا النظام ، نظام الكون ونظام الجماعة .

ثم جاءت المسيحية فكانت أولَ الأمر انقطاعاً في هذه النظرة الإغريقية إلى العالم ، إذ أنها ، بوصفها امتداداً لليهودية ، أَحَلَّتْ محلَّ فلسفة الوجود تلك فلسفة « للفعل » ، فلسفة « تمطي المكان الأول للخلق لا للفهم » ، وتجعل قيمة الإنسان في أن يدرك ، لا ما هو ، بل ما ليس إياه ، ما يفترقه .

فَحَقَّ القديس أوغسطين لم يمد الإنسان يقاس بأبعاد الأرض والكواكب ، ولا وفق قوانين الجماعة أو الكون الكلي . بل أصبح موجوداً ، موجوداً لا كجزء من كلٍّ طبيعي أو معنوي ، ولكن في فرديته ، بوصفه ذاتاً خاصة ذاتاً ذاتية ، تابعة للرب الذي يسكنها والذي ينتزعها من كل « نظام » معطى . يقول القديس أوغسطين : « إننا نتخطى حدود علنا الضيقة . فنحن لا نستطيع أن نختار ذواتنا ، ومع ذلك فلسنا خارجين عن أنفسنا » .

وعلى مذهب هذه الذاتية ، هذه « الجوانية » ، وكرد فعلٍ عنيفٍ على الحكمة الوثنية ، صَحَّتْ المسيحية الأولى عن طيب خاطر بالعقلانية التي لم تَفْزَها « الإنسية » ، الجمالية والعقلانية اليونانية إلا بالصبر الطويل . ففي القرن الرابع كانت « لاكتانس » ( في كتاب « المؤسسة الرباعية » ) يعارض الضرورة الحتمية لدى الزينوثيين ، ونظرتهم إلى النظام والعقلاني ، بمشيئة الله الحرة .

فالعالم لم يمد امتداداً تطبيقياً حتمياً لقانون عقلائي ، بل أصبح عطاءً 'حب' .  
ومن هذه النظرة الجديدة إلى العالم تنبع نظرة جديدة إلى الإنسان :  
'فقطّمح' لم يَمدُ أن يَبلغ ، بالمعرفة ، شأوَ نظام الكون الخالد وقانون  
الجماعة المطلق . بل أصبحت قيمته اللاهائية في أن يكون ، على صورة الله ،  
خالفاً بدوره وقادراً على العطاء والحب ، في وجه مستقبل مطلق ليس بامتداد  
منطقي للماضي ولا بلحظة من كلّ معطى ، بل هو احتمالٌ ببدء حياةٍ جديدة  
تلبية لنداء الله الذي لم يمدّ كلاً ولا مفهوماً ولا صورة متسقة ومتناهية للنظام  
الإنساني ، بل هو في وقتٍ معاً 'إلهٌ مشخصٌ وإله خفي' ، لا تسوينا إليه أية  
معرفة ، بل يفتح الطريقَ إليه الإيمانُ وحده ، ودائماً وسطَ الجَزَعِ  
والتشكك .

هذا كشف التراث اليوناني الروماني القديم من جانب ، والمسيحية القديمة  
المتأثرة باليهودية من جانب آخر ، ولكن بصورة منفصلة وفي تمارض جنري ،  
عن مطلبين من مطالب الإنسيّة : مطلب التحكم العقلائي بالعالم ومطلب اتصاف  
المبادرة التاريخية بالطابع الإنساني المحض .

وهكذا أصبحت مشكلة الإنسيّة في الثقافة الغربية - وبرئامجها في الوقت  
نفسه - أن تستطيع الإمساك بطرفي السلسلة ، ولو أدى ذلك إلى التمزّق .  
فأما عصر الانبعاث فلم ينجح في هذه المهمة .

ذلك أن ما شهده كان انبعاثاً مزدوجاً ومنفصلاً من جديد : فمن جهة ، مع  
الإنسيّة ، انبعثت كل المطامح اليونانية اللاتينية للتحكم بالعالم ، تحكماً عقلائياً  
ورياضياً معاً ، وتقنياً وتجريبياً . ومن جهة أخرى ، مع عهد 'الاصلاح' ،  
انبعثت كل الهواجس اليهودية المسيحية ، وليدة الايمان بأن في الإنسان صوبة  
إلهية غير محدودة وبأنه في الوقت ذاته محدودٌ لا فكاك له من عجزه ، وتمثلت  
هذه الهواجس في لاهوت 'الخطيئة والمغفرة' لدى 'لوتر' ، ولاهوت 'القدر  
المكتوب' عند 'كالڤن' .

وأقصى ما استطاعه العظماء من مفكري ذلك العصر هو أن يصوغوا المشكلة دون أن يحلّوها . « بليك درلا ميراندول » ، مثل « بُمَر » ، بلفسة مسيحية ، عن التناقض في طموح بروميشيوس : « ما أعطيناك يا آدم لا شكلاً ولا مكاناً محدداً على الأرض ، بل عينين لئلاهما بها ويدين لتجنبها بها ، حتى لا يكون إلا شأنك وحدك أن تهبط بنفسك إلى حضيض البهائم أو ترتفع بنفسك إلى علياء الكائنات الإلهية » . ففي هذا المقطع الرائع ، المُبَشِّر بإنسيّة عظيمة ، يتلاقى دون روابط معنى الحرية اليوناني ، معنى المعرفة والقوة ، والمعنى المسيحي الذي هو عطاء لأن حرية المعرفة والقوة هذه عطاء من الله للبشر . وهذه الثنائية غير المحلولة نفسها نعود فنلقاها لدى « ديكارت » ، الذي يصنع الأدوات العقلانية والرياضية التي بها يستطيع البشر أن يصبحوا سادة للطبيعة مالم يكن لها ، وفي الوقت نفسه يعلن أن الحقائق الرياضية نفسها ليست كذلك إلا بمشيئة الله الحرة .

على أن هذا التوازن القلق لم يلبث أن انقطع فوراً بعد « ديكارت » . فمن جهة قال « لينتز » - في « المونادية »<sup>(\*)</sup> - بنظرية الشخص التقليدية : كل روح هي صورة للكون ، وكل فكر صورة لله ، « لأن كل فكر إله صغير في قطاعة » . ومن جهة أخرى ، في وجه هذا العالم المملوء بالله ، ظهر العالم الخالي من الله على أيدي الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر ، الذين وعدوا الإنسان - في إطار نظرية « طبيعوية » للحتمية - بالسيادة المطلقة على الكون والمجتمع والذات .

أما « الجمعية » الكبرى الأولى ، فقد حاولتها الفلسفة المدرسية الألمانية ، ولا سيما « كانت » و « فيخته » ، وذلك بالتقريب بين طرفي السلسلة ، وبخلق مفهوم الاستقلال الذاتي<sup>(\*)</sup> الذي يجمع بين ضرورة القانون العقلائي التي لا علم بدونها ولا عالم ، وبين حرية الفعل الانساني الخالقي ، التي لا مبادرة أخلاقية بدونها ولا مسؤولية ، ولا تاريخ .



ولكن السلسلة انقطعت مرة أخرى ، لأن تلك الجمعية كانت محاولة لم تكتمل . فلقد حاول « كانط » عيئاً أن يحقق الوحدة بين العقل والحرية ، بين العلم والأخلاق ، بين العقل البحت والعقل العملي ، في نظرية عن الفن ، يمتدح هو نفسه أنها تستند الى المصادرة على اتساق أخير . أما « فيخته » فقد انتقل في شيخوخته من « نظرية العلم » ، المستندة على فعل العقل الحر ، الى صوفية ينتهي العلم والعقل بالخصوع فيها الى الإيمان ، وينتهي ابداع الانسان الحر بالامتثال لإرادة الله .

أما توازن « غوته » ، توازن « فاوست » بين المعرفة والحرية ، فقد ظل حُلماً موعوداً ، أجل أحلام الانسانية وأجل مواعيدها ، ولكن حُلماً لا يتحقق ، دائم التجدد ودائم التأجل .

وعاد الافتراق من جديد : طلع « هيجل » بنظامه العقلاني الجليل ، نظام الطبيعة والتاريخ ، وخرج « كركفارد » يرفع في وقت واحد لواء الذاتية الجذرية في خصوصيتها ولواء المقارفة

ذلك أن المسيحية كانت في الواقع ، في الوقت الذي طرحت فيه مسألة الذاتية ( بل كأسلوب اختصت به في طرح مسألة الذاتية هذه ) ، قد طرحت أيضاً مسألة المقارفة . والمقارفة مصطلحٌ خطيرٌ لأنه عملٌ بخاص ثقيل من الإلتباسات والأوهام . وهو — تقليدياً — يعني الإيمان بالعالم الآخر ، بما هو « فوق الطبيعة » ، بكل ما تحمله هاتان الفكرتان من لاعقلانية ومعجزات وطلاسم وخديعة .

هل يعني ذلك ، أنه ليس علينا ، أمام هذا الجانب الرئيسي من الموقف الديني ، أن نتساءل : أية حاجة ، أية مسألة ، أية معاناة ، يقابلها هذا الإيمان بالمقارفة وبما فوق الطبيعة ؟

ان نداء المقارفة يغطي واقع معاناة حقيقياً ، هو ان الانسان ، على كونه جزءاً من الطبيعة ، يختلف عن الأشياء والبهائم ، وأنه أيضاً — على قدرته أن

يتخطى دائماً ذاته - ليس أبداً يبالغ الكمال .

فمع ظهور العمل الانساني المحض ، العمل الذي يحمل من الهدف والمشروع قانوناً له ، يرفع الانسان ، كما يقول ماركس ، فوق كل أنواع الحيوان الأخرى ، ويبدأ نمواً تاريخياً لا يمكن ان يُقاس أبداً بمقاييس التطور « البيولوجي » . أي أننا بذلك أمام قفزة نوعية ، أمام تخطي حقيقي ، أمام « مفارقة » تجاه الطبيعة ( مفارقة بالمعنى اللغوي المحض للكلمة ) . فالانسان جزء من الطبيعة ، ولكن به ، بفضل الثقافة ، يبدأ ظهور مستوى أعلى من الطبيعة . وهذا هو « القاع الانساني » الحقيقي لفكرة المفارقة تلك : فالمفارقة هي تجاوز الطبيعة للثقافة ، وقد صيغ في تعبير « مؤلّين » . وأن يكون الانسان - وهو نفسه الذي اجتاز هذه العتبة - قد بلغ من انبهاره أمامها أن تخيل وجود واقع آخر غير واقع الطبيعة ، واقع خارق للطبيعة ، عالم آخر حافل بالمواعيد والأخطار ، فهذا فعل « الأليّة » ذاته . وبالتالي ، كان تصوراً لفكرة تجاوز جديلي غير « مؤلّين » - وهذا ما تتيحه لنا المادية الجدلية - برهاناً على أن قدرة المبادرة والخلق هذه ليست محمولاً من صفات الله ، بل هي على العكس صفة خاصة بالانسان تميزه من سائر أنواع الحيوان الأخرى .

ومفهوم المفارقة هذا يسمح لنا بالكشف عن جانب آخر ، من الإضافة التي حملتها إلينا المسيحية ، وهو معنى الذاتية . فكلّما كانت الإنسية اليونانية قد رأت في الانسان شذرة من العالم وعضواً في « المدينة » فإن المسيحية بعد اليهودية قد أبرزت ما للإنسان من قدرة على اشتراع مستقبل جديد ، أي على اللحظة الذاتية في حياته . فبين فعل العالم الخارجي ، وفعل الانسان باتجاه هذا العالم دفماً لتهديده وأذاه ، هناك الوعي في كل مستوياته : الجزع والجهد ، والبحث والحلم ، والرجاء والحب ، والمجازفة والتقرير . وتلك هي الذاتية . والمسيحية قد اجتمعت لها على هذا الصعيد تجربة غنية ، من « القديس أوغسطين » إلى « كركفارد » ، ومن « باسكال » و « راسين » إلى « كلوديل » ، وإن

كانت في الوقت نفسه - بتبنيها نظرات الأفلاطونية الجديدة حول الزهد بالصالح الخارجي - قد أكدت على الجبرية والاستسلام للواقع .

وبعد المفارقة والذاتية تأتي المحبة ، كمضافة أخرى لصورة الانسان لا جدل في أن الفضل فيها يعود إلى المسيحية . وعلينا نحن - حين يتحدث المسيحي عن مفارقة المحبة ، ( عن « الحب الإلهي » ) ، وحين ينظر إلى هذه المحبة ، بل يعيشها بصورة « مؤلّنة » ، أي باعتبارها « برانية » ، كما أثبت ماركس ذلك في كتابه « العائلة المقدسة » - علينا نحن أن نتساءل ما الذي تأدّى به إلى هذه « الألينة » أية حاجة وأى قلق وأية رجاء . فإذا نحن لم نبتّر الانسان مقدماً باستبعاد كل ذاتية وكل « جوهانية » حقيقية استبعاداً لا تنصّره بعده إلا نتاجاً للبنى الاجتماعية مشروطاً بها كله ، وإذا نحن - على العكس - أثبتنا كما فعل ماركس أن ما سحقته وخفّفته بُنى رأس المال هو بالذات واقع إنساني ذو غور تاريخي مستمر ، ولكنه واقع لم تحلّقه كله البنى الراهنة ، وهو بالتالي قد يكون احتجاجاً على هذه البنى ذاتها ، فيكون في وسعنا أن نفهم كيف أن هذا الاحتجاج العاجز أو ذلك قد تأدّى بالإنسان إلى أن يُسقط خارج هذا العالم ، أن يُسقط على عالم وراءه ، على « عالم آخر » حُبّاً يرى فيه الوجه الآخر لهذا العالم الحديدي .

ولإنه لعدل أن نذكر أولئك الذين كانوا صادقين ، إذ حلّوا هذا الحلم ، كما فعل ماركس في « رأس المال » ، بأن أكثر الناس إفاضة في الحديث عن محبة الله ومحبة القريب قد اتخذوا غالباً من ذلك أحبولة كاذبة يُديون بها نظاماً اجتماعياً ، قانونه هو تقيض المحبة ، هو الاضطهاد المستمر للعامل وفساد كل المواطف الإنسانية بحكم سنّة النظام ذاته . وعدل أيضاً أن نقول ، كما فعل المجلس في أصول « الأسرة » ، أن الاشتراكية هي الشرط الواجب لتحقيقه كي نستطيع ، مثلاً ، تنقية العلاقات بين الرجل والمرأة .

ولكن هذا النقد العادل والضروري لا ينبغي له أن يكون نقداً هداماً

فحسب ، بل يجب أن ينتهي الى الاعتراف بأن هناك مشكلة حقة : فلقد كانت هناك أشكال من الحب نموذجية ، نشأت وامتدت حتى في قلب العلاقات الاجتماعية الاقطاعية أو الرأسمالية ، أشكال من الوشائج الانسانية، اصطدمت بمقبات كانت أحياناً قاتلة . ولئن كان لهذه الأشكال جذورها الممتدة عميقاً في العلاقات « الفيزيولوجية » والإنتاجية والسياسية التي ولدت منها ، فليس في المستطاع ردّها ردّاً كاملاً إلى هذه العلاقات . وقد تجلّى هذا الحب في صور رائعة من التعبير الفني ، منذ شعر الفرسان الى « تريستان وايزولت » ، ومن القديسة « تيريز دافيدا » الى « راسين » ، ومن « مارسلين ديبيورد فاللور » الى « مجنون إيلسا » ، ومن « إيلوار » الى « حذاء الشيطان » .

وفي مقابل ذلك أصبح من الثابت تاريخياً ما كان ماركس وأنجلس يتوقعانه نظرياً باعترافهما بما لبّنى الفوقية من استقلال ذاتي نسبي : أصبح من الثابت أنه لا يكفي أن تقيم الاشتراكية علاقات اجتماعية جديدة لتنشأ بصورة آلية علاقات إنسانية جديدة . ففي النظام الاشتراكي يمكن أن يستمر ظهور أشكال من الماطفة وتصورات اللعب من النمط الاقطاعي أو البورجوازي ، مشوّهة أحياناً كما في ظل النظم القديمة ، وأحياناً أخرى غنية بنفس الجمال الانساني الذي اتصفت به أروع الآثار في تلك النظم القديمة . ولا يزال عسيراً حتى الآن أن نتميز قسماً وجهه انساني جديد للعب : فإذا أشعنا بنظرنا عن ذلك التهوّن من استقلال البنى الفوقية ، تهوينا أدّى في « السينما » وفي الرواية الى ألوان من الحوار الغرامي حول الإنتاجية ، يظل من الثابت بالتجربة أن عيون الآثار الفنية الأكثر نجاحاً في الشعر أو على المسرح ، ولدى « شولوخوف » أو في « أهزوجة المهندي » ، لا تُقدم لأسمى المواطف الانسانية صورة تميزها عن تلك التي كانت تقدمها لنا في الماضي عيون الآثار الغرامية والبطولية . وهذه أيضاً مشكلة ، مشكلة نظرية ، لا سبيل لنا الى اجتناب مواجهتها .

لا سبيل لنا الى ذلك ، لأننا لو تجاهلنا هذا الجانب من الواقع الحي ،

واكتفينا بالتد العادل والضروري لما يستطيعه النظام الطبقي من اعاقه تفتح الحب الكامل الانسانية ، فإن المسيحي - حق لو آمن بمدالة نقدنا ، وحق لو اعترف بأن هذا النظام ( ولعله في مصطلحه القبيح القامض يفضل أن يقول : « هذه الحياة الدنيا » ) يبط بمستوى الحب - سيظل يتجه بأحلامه الى « عالم آخر » ، الى « حياة أخرى » ، يرجو أن يروي فيها ظمؤه هذا الى الحب .

\*\*\*

هذا الى أنه لا ينبغي لنا أن نخلط بين الموقف المسيحي الخالص تجاه الحب وبين صيغة مستعمارة من الأفلاطونية تضع « العالم الآخر » أو « الماوراء » في مواجهة هذا العالم وتطلب منا أن نشيح عن هذا الأخير ، أن ندير له ظهرنا مهاجرين نحو الآخر ، نحو « الماوراء » نحو الله .

ان هذا الأزواج التالي ، هذا الامتصاخ <sup>(\*)</sup> ، هو على العكس احدى سمات نظريات الهرطقة ، من الظاهرية <sup>(\*)</sup> الى الطهرية <sup>(\*)</sup> ، أما جوهر التعليم المسيحي - وان علقته به في الأغلب شوائب اغريقية وغنوصية - فهو مبني على « الحلول » <sup>(\*)</sup> ( أو التأنس والتجسد ) ، وهو بالتالي يفترض نوعاً آخر من العلاقات مع الانسان الآخر ، مع « القريب » ، يفترض أن نعامل الانسان أياً كان كما لو أن المسيح ، لو أن الإله الحي ، هو نفسه الحاضر أمامنا . ولا ريب أن هذا - من جهة أخرى - يفسر اعتياد الصوفيين ، طبقاً لتقليد يرجع بنا الى « نشيد الأنشاد » ، على تصوير الحب الإلهي بنفس الصور التي نعرفها في الحب الانساني . وهذا أمر نراه على أبلغ وضوحه لدى القديسة « تيريز دافلا » .

هذا الجانب الرئيسي من التراث المسيحي يستحق منا كل اهتمام ، لأننا اذا استطعنا أن نميز بين الفكر المسيحي الخالص وبين كل الشوائب التي تبطل منه أحياناً - حسب تمييز نيتشه - « أفلاطونية للجهائم » ، فنرى أن الدلالة

والأبعاد الجديدة التي أضفتها المسيحية على الحب تؤلف أغنى ما أسهمت به في خلق الانسان المتصل لذاته . وهي في الوقت نفسه ما نستطيع أن نجعل فكرة الماركسية عن المالم والانسان تستضيفه وتفتني به أعمق ما يكون الغنى .

وللدلالة على ذلك ، يكفيننا أن نقارن بين النظرة المسيحية إلى الحب وبين أسمى تعريف للحب استطاعت إعطاءه الإنسية اليونانية : بين « وليمة المؤمنين » <sup>(\*)</sup> المسيحية وبين « الأيروس » الأفلاطوني .

إن نظرة أفلاطون إلى « الأيروس » ، إلى الحب ، في « المأدبة » وفي « فيدرا » ، تتجلى في حركة ترتفع بنا نحو الكائن الأعلى والخير الأعلى بانتراعنا من عالم الأرض . فالحب - في جدلية متصاعدة تنقلنا من حب جمال الأجسام إلى حب جمال الأفكار لتقودنا إلى حب الجمال « في ذاته » - يحملنا إلى خارج الزمان . إنه صورة ليس في عالم الواقع ما يرضينا ، رغبة لا توفيقَ بينها وبين الحياة اليومية للبشر . ونحن إذن لا نحب الكائن الآخر لما هو إياه بل لما يوحى به إلينا من واقع آخر . حبٌ ليس فيه « قريب » ، لأن الكائن الآخر ليس إلا وسيلة للارتفاع بنا نحو واقع مختلف لا يمكن قياسه به . كلُّ إذن لا يحب الآخر إلا انطلاقاً من نفسه ، أو لنقل إن ما يحبه ليس كائنات آخر ، ولكنه الحب .

أما المسيحية فان أعمق إضافاتها جذرية - قبل أن تختلط تعاليمها بطفليات الفكر الإغريقي ، بالأفلاطونية والغنوصية ، وفيما وراء مئات السنين من تحريفات امتدت من « محاكاة يمسوع » إلى بعض أشكال الحب الفروسي ثم إلى ما نعرف من صور حديثة وحاضرة تلمن الجسد رياء أو تودري الحياة الدنيا في نفعية - ، هذه الاضافة الجذرية هي على العكس ، بمعانة « الحلول » الأساسية ، معانة « الإله الانسان » و « الانسان الإله » ، انتقال من « حب الحب » إلى حب الآخر . إنها بالحب المتجسد ، قد أضفت قيمة مطلقة على

الكائن الآخر وعلى العالم . فجوهر المسيحية لا يعني أبداً أن « الذهاب نحو الله » يعني الانصراف عن العالم لأننا نستطيع أن نلتقي الإله الحي في كل كائن . وهذا ما كان الكردينال « بيلارمان » ، في القرن السادس عشر ، يسميه « الصعود نحو الخالق بسلّم المخلوقات » . وهو أيضاً ، في القرن العشرين ، ما يسميه الأب « تيلار دوشاردان » ، « تخطياً بالانتقال الأفقي » ، قائلاً في دراسته عن « تطور العِفة » إن المرء إنما « يتقدم في حضن الله وهو يحرق العالم معه » ، وداعياً المسيحيين إلى أن يجدوا « في الإيمان بالمسيح خيرةً للفاعلية الطبيعية » .

ولكي نعطي صورة محسوسة عما جاءت به المسيحية من جديد عن الحب ، حتى لدى أولئك الذين لم يعمدوا مسيحيين ، نستطيع أن نقارن الحب الأفلاطوني بالحب لدى اثنين من أكبر شعراء عصرنا : « كلوديل » و « آراغون » .

فأما « كلوديل » فأروع ما في الحب لديه هو بالذات تلك القوة التي بها يتأكد « واقع الكائن الآخر » . يقول « جاك مادول » في كتابه الجميل عنه : « ان اتحاد القدسين يلخص كلوديل كله » . ونحن نعرف أن « اتحاد القديسين » لا يعني تلك الفكرة المجردة القائلة بأن حياة كل فرد تتمكس بأصداقها على حياة جميع الآخرين . و « فن الشعر » لدى « كلوديل » مبني على اليقين بأن كل كائن ، في تفرده الفذ ، يفتقر إلى كل الآخرين ، وبأن في كل كائن فرد نداء لما يكتمل به وهذا الذي يكتمل به ليس إلا الكون كله . وهذا هو المعنى الحقيقي للحب ، الحب الإنساني الإلهي في غير ما تميز . ذلك أن المرأة للرجل هي تكملته الضرورية ، وكذلك الرجل للمرأة . والروح لا تتفتح ملء طاقاتها إلا في الزوج<sup>(١)</sup> . تقول « آن فركور » مخاطبة « فيولين » : « هل أنت ، يا ابنتي ، إلا تفتش ما في من أثنوي ؟ » .

---

(١) « الزوج » هنا عكس الفرد ، بمعنى الفردين معاً في وحدة . ( المترجم )

إن الحب هو الشهادة في كل كائن على استعالة الحياة المنعزلة . وصحيح أن الأمر يبدو مكموساً لدى « كلوديل » ، شأنه في كل فكر ديني ، إذ أن ما هو أمام الإنسان بحكم كونه مهمته نجده قد وُضِعَ خلفه على اعتباره أصلاً له . وصحيح أن هذا المشروع الإنساني الضخم ، المتنامي دائماً والموجل دائماً ، مشروع بناء الوحدة والكمال الإنسانيين وتحقيقهما ، يسدو بذلك ، بقلبٍ للأمور هو في نظرها « أليئنة » ، مطلبَ عودةٍ إلى وحدة قديمة أصيلة ، وكان غاية الحب هي أن يمد خلق الفردوس المفقود . ولكن هذا الوم لا يمنع بقاء حقيقة ، وهي أن حب الآخر ، حبّ القَبرِ وصفه غريباً ، مُفارِأً ، يدعوننا إلى الخروج من ذاتنا ، إلى تحطيم حدودنا الخاصة وإلى تحطّيتي أنفسنا : فإنما بالحبّ « تشعر قطرة الماء أن البحر كله مشغولٌ بنشئانها » ( مئة حملة من أجل المروحة ) . وهكذا يجد كل كائن في آخر غير مفتاح ذاته ، معنى ذاته ، فيتكشف له الدور الذي يستطيع أن يلعبه في كلٍّ أوسع . ويصبح الحب درُبةً على عشق العالم .

« كنت على رجاء جواب . ولكنني تلقيت ، في روحي وفي جسدي  
 « أكثر من جواب : تلقيت انجذاب جوهرى كله ،  
 « وكأنه السر الحبيس في قلب الكواكب . ولقيت الوشيجة  
 الخاصة .

« بين وجودي وبين وجود أكبر . »

هكذا هو حديث « فيولين » وحديث الحب الذي يعني دائماً تحطّيتي لذاته . وهو حديث يعطى رغبة الجسد لدى الإنسان معنى جديداً . فالوم الديني يبدأ حين يُظن أن هذا المعنى قديم ، وضعته فينا الطبيعة أو الله . أما عندنا نحن الماركسيين فلا وجود لهذا المعنى على مستوى الطبيعة بل ابتداءً من ظهور الإنسان فحسب ، بدءاً من اللحظة التي - بالعمل - بتوقّع القابات الذي هو تعريفه كعمل إنساني محض - يصبح فيها لكل شيء معنىً بالنسبة إلى هذه



الغاية أو هذا المشروع ، ويتاح للقيمة أن تولد . فالحب الإنساني ، الإنساني فحسب حقا ، هو عندما من خلق الإنسان لا عطاء من الله . إنه عندما قرار إنساني ، ومبادرة ومسؤولية إنسانيتان ، وليس ذلك « النداء الملحاح الذي يهتف به الصوت الرائع » .

الحب من باب المحاصرة لا من باب الطبيعة . ذلك لأن أية قيمة لا يمكن أن تتمتع « من الخارج » ، ولو من قبل إله . والطبيعة سابقة للمعنى ؛ وبالتالي فإن المبادرة الانسانية وحدها هي القادرة على أن تعطي معنى لما هو سابق للمعنى ، أي للطبيعة . ولذلك كان الحب ، حتى الجسدي منه ، واقعة ثقافية حضارية لدى الانسان لا واقعة طبيعية . والانتصار في الحب ، شأنه شأن أي انتصار آخر ، ليس مكتوبا من قبل في اللوح المحفوظ ، فليس هناك ما يُعطينا من الكفاح من أجل النصر .

والقارئ يلمح لدى « كلوديل » ، ولا سيما في آثاره الأخيرة ، انجما إلى القول بأن كل فكر - لولا هذا الحب والكفاح من أجله - يدخل في حوار مباشر مع الله دون المرور عبر الكائن الآخر ، فلا يعود الحب الانساني إلا لحظة « متخلفة » ، كما كانت الذاتية في « المعرفة المطلقة » عند هيجل . ويتضح هذا الانتقال لدى « كلوديل » حين نلاحظ أن كتاب « كريستوف كولومب » هو تكرار لفكرة « حذاء الشيطان » ولكن دون « السيدة بروهيز » ، كما أن « جان دارك » هو أيضا تكرار لنفس الفكرة ولكن دون « رودريغ دو مونكور » هذه المرة ، ثم نصل إلى « طوبيا وصارة » فإذا هو قد خلا من حوار الحب الإنساني لينقلب حديثا تجازييا ، حديث خرافة مهمتها الإحياء بواقع أعلى منفصل عن « الزوج » الواقعي

أما آثار « آراغون » فأبرز ما يرونا فيها هو قدرته على أن يستوعب ، في منظور مادي « جدّي » ، أعمق ما في الحب المسيحي . ولولم يكن لأدب « آراغون » إلا هذا الفضل لكفى لجله مثاليا . و « آراغون » نفسه لا يخفي

أبدأ هذا الجهد المتلحيد لاستيعاب السماء . يقول في « أحاديث حول مجنون  
إيلسا » ، مشيراً إلى موضوع كان قد سبق له الحديث عنه : « ماركس وضع  
جدلية المثالي هيغل على قدميها ، وقصدي أنا أن أحاول الشيء نفسه تقريباً  
مع الصوفية » . ثم يعطي المثال التالي لهذا « الوضع على القدمين » : « كان أبي  
العربي ، أحد كبار المتصوفة العرب ، يقول إن الإنسان لا يجب في الواقع أحداً  
غير خالقه ... أفلا ينبغي لنا أن نقلب الفكرة فنقول : إن من 'يجبني' يخلقني ؟  
بهذا نضع الفكر الصوفي على قدميه . وهذا يعني لدي ، بالطبع ، أن في موضوع  
'حي' نفسه المبدأ الذي به 'خلقت' . وهو على أية حال يحول التصوف عن الله  
إلى المرأة ، وأجد فيه تفسيراً لما هو الشعر ... إن الشعر في مجنون إيلسا يظهر  
وكأنه الصوفية منصوبة على قدميها ، أي أنه ما يحتاج منه الصوفية القوة ..  
وبذلك تغير معنى التصوف فأصبح شراً » .

ولقد يُقال هنا في يُسر : إن « آراغون » لم يفعل إلا ما فعله « فويرباخ »  
حين نفى أن « الله هو الحب » واستعاض عنها بصيغته : « الحب هو الله » .  
ولكن الموقفين مختلفان . وكما أن عكس ماركس لجدل « هيغل » لا يتأثر مع  
عكس « فويرباخ » لهذا الجدل ، كذلك لا يتأثر عكس « آراغون » للصوفية  
المسيحية مع عكس « فويرباخ » للعب المسيحي . إن ماركس ، وهو يقلب  
فلسفة هيغل ، لم يكتفِ بأن يضع كلمة « المادة » حيث كان هيغل يقول  
« الفكر » ، وكذلك لم يكتفِ « آراغون » بأن يقول « حب إيلسا » حيث  
يقول الصوفيون « حب الله » .

فالقلب في الحالتين لا يتناول الملعب ، بل يتناول المنهج .

وهنا أيضاً ، لدى « آراغون » ، لا نجد معنى الحب مكتوباً سلفاً في  
الطبيعة من قبل إله ، بل نجده خالقاً إنسانياً محضاً . و « آراغون » يمي ذلك  
كل الوعي . فأتساءل نظر الدعوى ، حين يقول المجنون مخاطباً « إيلسا » :  
« لقد أعطيتك المحل الذي كان محل الله » ، فيتهمه القضاء بالزندقة لأن

في ذلك « نالها فاجراً لفتاة يمكن أن تُرى » ، يقول الشيخ : « يا بُني ، من أين للانسان أن يكون زنديقاً يُدتنس المقدسات وليس من قانونٍ إلا في ذاته ؟ »

ذلك هو الفرق الجذري بين إلحاد «آراغون» وبين النظرة المسيحية ، ولو في صيغتها العلمانية التي أعطاهما إياها « فويرباخ » ، والتي ظلت « طليعموثة » . على أن هذا لا يجب أن ينسينا القول بأن الفضل يعود للحب المسيحي ، إذ كان الحب لدى « آراغون » يمتدّ الجذور إلى مثل هذا العمق الإنساني . والقصيدة التي خصّ بها القديس « جان دولاكروا » ، في «مجنون إيلسا» واضحة الدلالة في هذا المجال :

« إنني أسألك ، يا جان دولاكروا ،

ما هو الإنسان ، وما هو الحب . »

« يا جان دولاكروا ، ما أنت إلا الاسم المسيحي لكل الذين كفروا عن حب . »

ولقد كانت « السريالية » (\*) ترى في الحب المعاناة القبيحة « المتأفيزائية » للدهشة ، والصورة الأكثر تحملاً لملاقات الانسان بالعالم . فكانت هذه لدى « آراغون » المرحلة الأولى في « قلب » الحب المسيحي ، المقابلة للرحلة « الفويرباخية » من قلب ماركس لفيجل .

ثم كان لقاء « آراغون » مع الماركسية ، فأطاح له تحطّي اللحظة باحتوائها في نظرة أعلى .

وبذلك أصبح للحب لديه ، منذ « أجراس بال » ، بُعداً تاريخي واجتماعي . فكما كان ماركس يُعرّف الفرد بمجماع علاقاته الاجتماعية ، كذلك نجد في الزوج كل ما في العصر والمجتمع من تناقض وتمزّق ، على صورة مكثّفة . لذلك لا يعرف هذا العالم المنزق « حباً سعيداً » . وفي حياة كل زوج - حياة « بيرينيس » و « أوريليان » ، و « سيسيليا » و « جان » ، و « لويس »

و « إيلسا » - ينمكس ويتلخص وينتقد قَدَرُ عصرنا كلّه .  
ولكن ، في الوقت نفسه ، يكشف الحب عن البُعد الإنساني الخاص في  
التاريخ : فالشعر والحب يكشفان عن مفارقة الإنسان بالقياس إلى كثر من  
الإنجازات الموقّعة . وهذه المفارقة هي المفارقة الوحيدة التي يمرّ بها الملاحدون :  
المستقبل . وبهذا المعنى العميق تكون « المرأة مستقبل الرجل » . ومع الحب  
ينضاف إلى العالم بُعدٌ جديد : « فَعْبُ » إيلسا ، هو الوعد بمستقبل كامل  
الإنسانية وحمّانة تحقّق هذا المستقبل .

وباسم تجربة « بيرنيس » التي تملك المرأة على أن « تتابع في هذا الكائن  
الحيّ » تُشدان المطلق ، يقول لنا « آراغون » : « ليس هناك إلا هوى واحد  
يبلغ من قوة التدمير ما يحمله عصيّاً على الوصف ... هو السكّاف  
بالمطلق » .

بهذا نتجاوز كلّ تأليه : « من الربّ المحمود يولد ربّ جديد » . وبه أيضاً  
نتجاوز كلّ تعارض بين السيد والعبد ، بين الوجود والميلك : « الحب ميدانٌ  
تنمو فيه تلك المعرفة التي ليست أبداً بامتلاك » ، و « الشعر هو الوجود الذي  
يدفع المعرفة إلى ما وراء الملك » .

والواقع أن « آراغون » تدفعه مثل هذه الحركة نحو خصوصيّة التي  
تقتضيها انتزاع ذواتنا من الكلّ غير الشخصي ، أصبح قادراً على أن يتف :  
« لكم أقول هذا يا جماعة المسيح : لقد أحببنا ! »

إن الحب هو المعاناة المتنازعة لهذه الحقيقة العميقة ، حقيقة أن ولادة الفكر  
تم من خلال المادة لا خارجاً عنها ، وإن الفكر ليس نقيض الطبيعة بل هو  
توكيد الطبيعة .

وكما أن القيمة الأخلاقية للأفعال تقاس بما توحى به الينا من طاقة ، كذلك  
يُحكّم على شأن الحب تبعاً لثروة الأفكار والمبادرات التي يبتعثها فينا ، والطاقات  
الغافية التي يوقظها .

ولمنا ، من خلال الحب ، نكتشف الكائن ذاته في حركة حياته ، في مستقبله الخلاق ، فنستطيع أن نرى فيه تلك القوة التي تميزها الأب « تيلار دوشاردان » حين كتب يقول : « ذات يوم ، بعد الرياح والمد والجزر والجاذبية ، صنع يدا من أجل الله على طاقات الحب<sup>١</sup> . وإذ ذاك ، للمرة الثانية في تاريخ العالم ، سيكون الإنسان قد اكتشف النار » .

\* \* \*

على أن هناك من يشكك ، أحيانا ، في قدرة الماركسية على أن تندمج في نظرتها الى العالم والى الانسان - بهذه الصورة - خلاصة ما أضافته المسيحية الى قسّمات الانسان . وهذا يقود ، مثلا ، إلى الشك في أن تستطيع الماركسية توفير سند نظري للاعتراف بالقيمة المطلقة للشخص الانساني .

وعلى هذه الصعوبة تشهد دراستان حديثتان ، كتبها مؤلفان مسيحيان يتأزمان بسعة معرفتهما للفلسفة الماركسية ، وبرحابة صدرها تجاه الشيعية . وهاتان الدراستان هما كتاب الراهب « غوليتزر » : « الاتحاد الماركسي والايان المسيحي » ، وكتاب « الأب جيراردي » : « الإنسية الماركسية والإنسية المسيحية » .

والاعتراضات الجوهرية التي يقدمها هذان المؤلفان قابلة للتلخيص في ثلاث نقاط :

١ - يقول الراهب « غوليتزر » : « ماركس يحل<sup>٢</sup> النوع البشري محل الفكر المطلق لدى هيغل . وفي الحالتين على السواء ، إذا لم يكن للفرد من معنى وواقع إلا بالنسبة إلى الكل الذي يعطيه معناه وواقعه ، فإن تحقيق الفرد يعني ابتلاعه الكلي في عملية تحقيق النوع . وهكذا يقضي حق النوع على حق الانسان بوصفه شخصا .

٢ - أما الأب « جيراردي » فيبدأ بصيغة تقارب الصيغة السابقة : المطلق

لدى الماركسية ليس الانسان بل الانسانية . وهذه التبعية لهذه الغاية العليا  
ليس للانسان من قيمة إلا تلك التي تُضفيها عليه غايته .

٣ - ثم يلخص الأب « جيراردي » هذه الاعتراضات في واحد : ان  
التصور الماركسي للممارسة والثورة كقيمة مطلقة وكيزان للتقييم لا يبدو قابلاً  
للتوفيق مع مبدأ قيمة الشخص المطلقة .

إن هذه الاعتراضات الثلاثة تستند على تصوّر للماركسية يخلط بينها وبين  
الهيجلية تارة ، وبينها وبين الذرائعية تارة أخرى .

وفي أساس هذه الاعتراضات التباسٌ ثلاثي :

١ ) المائلة الحاطنة بين الفكر المطلق لدى هيجل والنوع البشري لدى  
ماركس . فماركس كما سبق لنا القول ، لم يكتفِ وهو يقلب فلسفة هيجل  
بأن يقول « المادة » حيث كان هيجل يقول « الفكر » ، بل هو قد قلب  
منهج هيجل نفسه ( وهذه قضية أخرى ليس هناك مجال لمناقشتها ) ، ثم هو لم  
يقلب مذهب هيجل الفلسفي بل رفضه بكليته ، ورفض معه فكرة المذهب  
ذاتها لدى هيجل . إن ماركس لا يتحدث عن معرفة مطلقة ولا عن نهاية  
للتاريخ ، وهذا هو الفرق الأساسي بين مذهب مغلقي وبين منهج مفتوح ، منهج  
خلاق بلا نهاية .

وماركس لا يتصور كُليةً مغلقةً مُحدد لكلٍ من أجزائها مكانه ( فهذا  
هو التفسير الشمولي ، الفاشستي ، بل العنصري ، للنوع البشري أو للوطن ،  
حيث لا يكون للفرد من معنى وواقع إلا بالكل الذي ينسب إليه ) ، بل  
يتصور خلقاً إنسانياً متصلاً للإنسان . والشوعية ليست نهاية التاريخ بل نهاية  
ما قبل التاريخ البشري للإنسان ، وبداية تاريخ إنساني حقاً . تاريخ مصنوع  
من كل المبادرات التي يقوم بها كل شخص بشري أصبح مركز خلق في كل  
الميادين ، من الاقتصاد حتى الثقافة . وفي البيان الشيوعي ، يعرف ماركس

الشيوعية بأنها « مشاركة يكون فيها التفتح الحر لكل فرد شرطاً لتفتح الحر للجميع » .

## ٢ ) الخلط بين التصور التراثي والتصور لمعيار الممارسة .

الماركسي يقول : إن الممارسة ، التي هي في الدرجة الأخيرة معيار الحقيقة ، ليست ممارسة فردية ، أو فردوية . إنها ممارسة الجماعة التي ينتسب إليها الإنسان ، بكل الثقافة التي يحملها هذا المجتمع . ولكن لها بصورة خاصة طابعاً تاريخياً . فالشجوع لا يتحدد إذن بمجرد ما يحققه من نتائج مباشرة ومن مكاسب عمل يكون في كل لحظة بداية مطلقة . بل إن الفعل وقيمه إنما يحكم عليها أولاً على ضوء تاريخ الإنسان ليس معناه قابلاً في كل لحظة للمراجعة الاعشائية . إن المجتمعات البشرية - من أبسط مشاريع الإنسان الذي انتزع نفسه بالأداة من المظلمة المباشر ، حتى القدرة على تغيير الكرة باستخدام 'مستقر الطاقة الفورية' - قد صنعت تاريخها ، وفي المستطاع أن يحدد موضع كل مرحلة وأن تقوم لا على ضوء غاية نهائية ، بل على ضوء درجة ما بلغه الإنسان من قدرة على التحكم بالطبيعة والمجتمع وبذاته . ومعيار الممارسة في الدرجة الأخيرة ، لا يمكن أن يقوم على أساس من تجاهل هذا المسار نحو الفوز بالحرية الحقيقية . وهذا يستبعد كل أشكال التراثية ، من الوصولية الفردية حتى روح المقاومة السياسية التي تضع خديعة الجماهير على صعيد واحد مع إيقاف وعيها لقوانين النمو التاريخي . أي أن معيار الممارسة ، لدى الماركسيين ، ليس مجرد معيار للنجاح المباشر ، فردياً كان أم جماعياً ، بل هو تابع لتحقيق المشروع الإنساني الأساسي ، المشروع الذي ينطلق من تعريف الإنسان بأنه خالق ، ويهدف إلى أن يجعل من كل إنسان خالقاً .

٣ ) بهذا ذاته يستبعد الوجه الثالث من وجوه القس التي تقوم عليها هذه الاعتراضات : الخلط بين الغاية والوسائل .

فالماركسي لا يرى في الثورة الاجتماعية غاية في ذاتها ولا غاية أخيرة .

الغاية' الأخيرة وراء كل أعمالنا ، وراء كل معاركنا ، كمناضلين شيوعيين ، هي أن نجعل من كل انسان إنساناً ، أي خالقاً ، ومركزاً للبادرة التاريخية وللخلق على الصعيد الاقتصادي والسياسي ، وعلى صعيد الثقافة والحب ، الصعيد الروحي ( إذا شئنا استخدام لغة ليست لغتنا . ولكن هذه اللغة ليست لغتنا لأنهم حين يتحدثون عن الروحانيات إنما يتعاملون في الأغلب الأعم للشروط المادية لتفتّح الروحية ) <sup>(١٥)</sup> . وليس من شك في أن الثورة الاجتماعية ( أعني الغاء نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ) ، برغم أنها ليست الغاية الأخيرة ولا معيار كل القيم ، هي وسيلة مطلقة للضرورة لتفتّح الشخص . وكل تبشير بالروحانية يتجاهل هذا الشرط الأول لتحقيقها ، كل حديث عن الغايات يسكت عن الوسائل ، خديعة وأحبولة كاذبة ، تمجّد الشخص الانساني بينما هي تساعد على إدامة الظروف التاريخية المؤدية إلى الانحطاط به .

فما هو إذن ، بالمنظور الماركسي ، الأساس النظري للقيمة المطلقة للشخص الإنساني ؟

ان سوء التفاهم مع مفسري الماركسيين المسيحيين يبدأ مع قول ماركس : « لا يكون الكائن سيّد نفسه ، لا يكون حراً ، الا إذا كان يعود اليه ذاته فضل وجوده . » ( مخطوطات ١٨٤٤ ) .

فالراهب « غولويتزر » يرى في هذا القول تصوراً 'مفقراً' للحرية وللانسان لأنه في نظره يعزل الإنسان عن عالم الأشياء وعن عالم البشر معاً ، ويُسَلِّمُه إلى عزلة عارية .

وهذا الاعتراض مبني على سوء فهم لما يريد ماركس .

فمثل هذا التعريف للحرية لا يمكن أن يفسر بالمعنى الذي يمكن أن يضيفه عليه المثالي ، هيجل ، ولا بالمعنى الذي يمكن أن يضيفه عليه القردوي « سترون » .



فماركس المادي ، على خلاف هيغل ، لا يعتبر أن عالم الأشياء هو من صنع فكرنا .

وهو إذن لا يعني وجود ذاتٍ خالق للعالم ، على الطريقة الهيكلية ، ولا ذاتٍ يتبادل مع الموضوع العلاقات التي كانت تصورها الثنائية « الديكارتية » . بل على العكس يلحّ على التأثير المتبادل المستمر بين الإنسان وموجودات الطبيعة ، الخارجية عنه والمستقلة عنه .

إن الكائن الموضوعي ، كما يقول ماركس ، هو كائن توجد طبيعته « خارجة عنه » . « إنه لا يخلق ، ولا يطرح مواضيع إلا لأنه هو نفسه مطروحٌ من قِبَل مواضيع ، لأنه في الأصل طبيعة » .

الجوع ، مثلاً ، يربط بموضوع خارج عنه ، قادرٍ على تلبية هذه الحاجة . وهكذا فإن أي كائن طبيعي لا يمكن أن يوجد - ولا أن تتصوره - خارج شبكة التأثيرات المتبادلة التي يرتبط بها ، والتي ترتبط به هي الأخرى إلى حدٍ ما .

لذلك لا ينبغي لنا ، حين نتحدث ماركس عن استقلال الإنسان أو عن استقلاله الذاتي ، أن نفهم ذلك بالمعنى الذي يفهم به هيغل المثالي ، الذي يعتبر أن الذات المتعزل يبغي كامل موضوعه .

فماركس لا يختلط بين « الموضوع » (\*) وبين « الأليّة » ، لأن العالم الخارجي ليس لديه مجرد « أليّة » للذات ، ولا هو خلقٌ كلي للموضوع من قبل الذات .

إنه ، وهو المادي ، يعتبر أن الذات يبذل جهده ليعيد بصورة فاعلة ، أي بواسطة فرضيات ونظريات وغاذج ، بناء عالم الموضوعات الذي يوجد من دونه ولا حاجة به إليه كما يتوجد .

والمقاومات التي يواجهها الواقع غاذه ، على رغم أن هذه النماذج متزايدة التعقّد ، هي كما أوضح لينين بنوع « لا ينضب » من الإثراء ، وهذا وحده

يسمح بإيضاح صورة تاريخ المعرفة ، الذي يظل دائماً ، في التطور المثالي ، تاريخاً كاذباً ، ظاهرياً فحسب .

وهذا يزداد صعة ، حين لا نكتفي بالأشياء الأخرى ، بل نحيط بنظرنا الأساس الآخرين .

فعل خلاف الفردي « ستيرز » ، يعرف ماركس الفرد ( في أطروحته عن فوريانج ) بأنه « تجماع علاقاته الاجتماعية » .

وسيكون أكثر الأخطار ضلّة أن تؤوّل هذه الصيغة بمعنى « مكثوي » ، لأن الفرد ليس تاجاً بسيطاً ولا هو محصّة .

سيكون أكثر الأخطاء ضلّة أن يُظنّ أن الإنسان غير موجود في نظرية الماركسية ، وأن ما يوجد هو مجموعة من العلاقات الاجتماعية ، وأن البشر ليسوا ذوات التاريخ ، بل هم آثارٌ وحوامل<sup>(١٩)</sup> فحسب لمجموعة علاقات اجتماعية ، وأن ماركس لا يقول بوجود مركز ، بوجود ذوات خالقة للعاني ، بوجود بشر يصنعون التاريخ . إن هذه النظرة كانت قد انتشرت دهرًا طويلاً بين خصوم الماركسية ، وهي اليوم تعود إلى الحياة على صورة جديدة ، وعلى أيدي مفكرين ينسبون أنفسهم إلى الماركسية ، انطلاقاً من تفسير معين لملم اللغات البنوي<sup>(٢٠)</sup> ولنظريات « فرويد » .

وماركس صريحٌ في استبعاد هذا التفسير ، بل هو يقول بمكثه حين يُلحّ على التناقض ، الذي هو سمة كل نظام طبقي ، بين الحياة الشخصية للإنسان وبين النظام الاقتصادي والاجتماعي الذي ينزع إلى أن يجعل منه مجرد حامل لملاقات الإنتاج .

فهو في « الايديولوجية الألمانية » يؤكد « التناقض بين شخصية البروليتاري الفردي وبين شروط الحياة المفروضة عليه » . ويضيف : « على مدى التطور التاريخي ، وفي إطار تقسيم العمل ... يتبدّى تمايز بين حياة كل فرد ، بقدر ما هي شخصية ، وبين كونها غالبة لهذا أو ذاك من فروع العمل » . وهو يمد

ذلك لا يحول أبداً عن هذا الرأي ، ونصوص « رأس المال » بشأنه لا تقلل صراحة عن نصوص « الايديولوجية الألمانية » .

وهذا بالذات هو ما يميز الماركسية عن المادية السابقة ، التي كانت تتأدى إلى تجاهل الذاتية حتى لا ترى فيها إلا انعكاساً سلبياً لمالٍ خارجي معطى « جاهزاً » في بنيتها المكنوية . وماركس ، منذ أطروحاته حول « فويرباخ » ( الثالثة منها ) يلج على هذا التمييز : « ان النظرية المادية التي تقول بأن البشر هم نتاج الظروف والقربة ، وبالتالي فإن رجالاً مغايرين هم نتاج ظروف أخرى وتربية مغايرة ، تنسى « أن البشر أنفسهم هم الذين يغيرون الظروف » .

وهنا أيضاً لم يحلّ ماركس أبداً عن رأيه ، بل ظل يكرره من « ١٨ برومير » إلى « رأس المال » . « ظلّ يقول ان البشر هم الذين يصنعون التاريخ . يقول في « العائلة المقنعة » : « الانسان ، الانسان الواقعي ، الانسان الحي ، إنما هو الذي يعمل ويمتلك ويناضل . وليس التاريخ هو الذي يستخدم الانسان ليدع . ليس التاريخ إلا نشاط الإنسان متابعاً غاياته » .

ومن هنا يتضح مدى الضلال في أن يُعمدَ إلى المعنى المكنوي أو إلى المعنى الوضعي لتفسير الجملة التي يستعيرها أنجلز من هيجل : « الحرية معرفة الضرورة » ، كما يتضح أنه ينبغي فهمها على ضوء هذا التعريف الآخر الذي يقدمه ماركس : « الحرية هي الوعي الذي يحتازه الانسان عن ذاته في عنصر الممارسة ، أي هي المعرفة التي يملكها إنسانٌ عن آخر بوصفه مساوياً له . » ( العائلة المقنعة ) .

فنحن هنا في قلب المشكلة ، مشكلة الحرية ، مشكلة الإنسية الماركسية ، المشكلة المزدوجة للذاتية ولعلاقات الانسان بإنسان آخر بالعالم . ذلك أن هذا الانسان ، محرك التاريخ ، ليس الذات المطلقة ، الذات الهيجلي .

كما أن هذا الانسان ، محرك التاريخ ، ليس الفردي الأخر المتوحد الذي

مجدده الفوضوي « ستيرز » . فاركس ، بعد أن كتب : « الحرية = القوة ،  
( العائلة المقننة ) يضيف ( في الايديولوجية الالمانية ) : « إننا في الجماعة  
وحدها نجتاز الفرد وسائل تنمية ملكاته في كل الاتجاهات ، وإننا في الجماعة  
وحدها تصبح حرية الشخص ممكنة » .

فإذا لم يكن الشخص البشري لا الذات المطلق الذي يقول به هيجل ولا  
الفرد المتوحد الذي يجده « ستيرز » ، فما هو إذن لدى ماركس ؟

إنه لديه يتعرف بمجموع علاقاته الاجتماعية كما يتعرف الموضوع بعلاقاته مع  
مجموع الموضوعات الأخرى ، حتى اللانهاية ، ومن غير ما نضوب .

فلئن كان الواقع الذي يواجهه عالم « الفيزياء » ، وهو بدرس المادة غير  
الحية ، واقعاً لا ينضب ، كما وصفه لينين ، فكيف لا يكون أخصب منه  
كثيراً وأبعد عن النضوب هذا الواقع الآخر ، الانساني ، الذي تحطى عديداً  
من عتبات التمتع ، مع الحياة بأي شيء كان يفكر الضيف هنا والوعي والمجتمع ؟  
بكفينا أن نقارن الفكرة القائلة بأن المادة في أي من مستوياتها لا تنضب ،  
بتلك التي تقول ان العمل قد أخرج إلى الحياة صورة من الوجود المادي عميقة  
الجدّة ، صورة يلعب فيها المستقبل - بفضل الهدف المنشود وبفضل مشروع  
نشدانه - دوراً فعالاً ، ويخلق ما لا نهاية له من الاحتمالات . فإذا أضفنا إلى  
ذلك أن قوى الوجود هذه ، وكل منها يفكر ويبدع ، ترتفع التأثير بعضها  
إلى بعض ، ولا تكتمل وجوداً إلا بالتبادل والحوار ، ويفتني بعضها ببعضها  
الآخر إلى ما لا نهاية ، فنفسهم قراء النظرة الماركسية إلى الانسانية ، وسند  
اعترافها بقيمة كل شخص بوصفه كائناً فعالاً خلاقاً .

ليس من العدل إذن أن نرى في الماركسية قوقاً مبتذلاً ليسح لا يرتقب  
مجيئه ، ولا أن نضيف أنها « تجتث » أسس انسيثها ذاتها لأنها لن تلك تبرير  
الحرمة الواجبة لكل شخص انساني ، على اعتبار أنها لا تضفي على حياة كل  
شخص الا معنى أن يكون أداة في خدمة تحقيق أهداف النوع . وليس عدلاً

أن تنهم الماركسية بأنها تنهرب من هذه المشكلة ولا أن نقول إن حديثها عن وظيفة الحياة الفردية في خدمة النوع يتعارض مع الفكر الإنسي<sup>(\*)</sup> . فلا يصح مثل هذا النقد أن ينصب إلا على تشويهٍ وضعي أو على تفسير مكنوي للماركسية . وأنا أعترف أن تشويهات وتفسيرات من هذا النوع ، مناقضة للإنسية ، كثيراً ما وجدت ولا تزال توجد في نصوص تدعي الانتساب إلى الماركسية .

على أنه ، في مقابلة ذلك ، لا ينبغي لهذا الحرص الحق على النظر إلى الأشخاص كل على حدة ، وعلى احترام كل إنسان وقيمه اللامتناهية ، أن يعطل الكفاح من أجل تنظيم أكثر إنسانية للعلاقات الاجتماعية .

أما مشكلة الوسائل في هذا الكفاح الضروري فتطرح نفسها على المسيحيين ، تماماً كما تطرح نفسها على الماركسيين . ولا يملك المسيحيون أن يحتنبوها لأنه لا خيار لنا أبداً بين العنف واللاعنف . فنحن في قلب المعركة ، واستنكافنا أو التزامنا يلعب دوره في ميزان القوى . ولأن نستنكر عنف السيد الذي يتمرد ، موقف يجعلنا شركاء في العنف المستمر الذي يمارسه السيد الذي يضع الأغلال في قدميه . فإذا كان المسيحيون يرتضون أن يكونوا جنوداً — وهم لم يرفضوا ذلك أبداً منذ « قسطنطين » فلم لا يكونون مقاتلين في صف « المقاومة » أو مناضلين ثوريين ؟ إنهم إذا رفضوا ذلك فليس الوسائل ما يرفضونه ، ما داموا كجنود قد ارتضوا العنف ، بل المهدف الثوري ذاته .

إن التاريخ قد علّم الماركسيين ألا يندفعوا بالموقف الديني المحض ، موقف العداء تجاه الشيوعية ، لأنه حصيلة الخلط بين الأخلاق والمطلق وزعم قدرة الإيمان على أن يوقر مباشرة أشكالاً ذات طبيعة سياسية أو اجتماعية ، دون الاعتراف باستقلال ذاتي للحياة الدنيا وبأنه لا بد من استخدام مكسبات المعرفة العلمية الخاصة ليستطاع إصدار حكم على شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية أو على نظام سياسي .

وما يكرهه الشيوعي في المؤسسة الدينية ، هو ذلك الرابط الذي يجعلها في تحالف مع الثورة المضادة . فليس من المؤكد أن رفض الكنيسة للماركسية يرجع بالدرجة الأولى إلى كونها ملعدة ، وربما كان أصح أن نقول إنها ترفضها لكونها ثورية . ولن يكون هناك سبيل إلى حوار صادق إلا بدءاً من اللحظة التي تلتقي فيها حتمية التطابق ، بين أن يكون المرء مسيحياً وأن يكون مدافعاً عن النظام القائم .

أما المسيحيون لا يرفضون العنف ، ماداموا يقبلون أن يكونوا جنوداً وأن يحاربوا ، فإن رفضهم الإسهام في أعمال العنف الضرورية للكفاح المحرر للبشر باسم احترام الشخص الانساني يوشك في الواقع أن يجعل من هذا الاحترام أكذوبة وإسهاماً فعلياً في مآثله المحافظة والاضطهاد من عنف صامت . فالتوتر الجدلي بين الفرد والكل ، وبين الغاية والوسائل ، موجود لدى المسيحيين وجوده لدى الماركسيين . وإنه لإغفال كاذب لهذا التوتر أن يقابلوا بين المسيحية كما يجب أن تكون وبين الشيوعية كما هي اليوم . والشأن نفسه شأن التوتر الحاضر والمستقبل : فليست القضية ان نضعي بالجيل الحاضر كله من أجل مستقبل طوباوي في عالم الغيب ، كأنه الإله « مولوخ »<sup>(١)</sup> . بل ان ما يعطي الحياة معنى وجمالاً وقيمة ، لدى الماركسيين ولدى المسيحيين على السواء ، هو بذل النفس في سغاء من أجل ما يمكن أن يصير إليه العالم بفضل تضحيتنا .

والراهب « غولويتزر » يطرح المشكلة طرْحاً بالغ الخطأ حين يستعيد تساؤل « كوستلر » : « من أين للسعادة المشرقة التي ستكون سعادة أجيال خرفان المستقبل أن تعزّي الخرفان التي تقاد اليوم إلى المسلخ ؟ » .

على أن كتاب الراهب « غولويتزر » ، في مقابل ذلك ، يحوي صفحات نقروها في اغتباط ، لأن الماركسي يمد فيها لهجة أخوية ، هي تلك الصفحات التي يعلّق فيها على هذه الفقرة من « الرسالة إلى الرومانيين » : « إننا بالرجاء

---

(١) إله المموتين ، الذين كانوا يتقربون إليه بالأطفال يحرقونهم في النيران . ( المترجم ) .

« خَلَصْنَا » ( ٢٤: ٨ ) ، فرفض الأفلاطونية الزائفة المسيحية ، ويوضح أن هذا القول لا يجب أن يفسر بحيث يؤجل إلى الحياة الأخرى رجاء الإنسان بالأكمال ، بل باعتبار أن هذا الرجاء يغير من شكل حياتنا ذاتها .

.. وأضيف أنا كاركسي : شريطة أن لا يكون هذا الرجاء إلا اللحظة الداخلية لكفاح فعلي ، لحياة نضال وصراع ، لدى إنسان يمي أنه يحمل في ذاته نطفة المستقبل .

وليس بمصادفة أبداً أن تكون الشيوعية ، التي تخلق ثورين لا طلباً لشأراً بل 'نشدان' أكتمال ، قد ولدت في عصرنا العدد الأكبر من الشهود الذين يسمون في اليونانية شهداء .

إن حضور المستقبل هذا على شكل رجاء - ممطياً لحياة الفرد وموته جلالاً ومعنى ، مع الشعور بأن هذا المستقبل ليس فكرة مجردة بل هو حضورٌ حي لكل الآخرين ، كلٌ بشخصيته الفذة التي لا بديل عنها والقادرة على أن تضيء على كل الآخرين فروتها التي لا تنضب - يتبدى في كل سطر من رسائل هؤلاء « الشهداء » ، كرسالة « لا كازيت » أو « بيري » ، أو كرسالة هذا الشيوعي اليوناني الشاب ، « يانيس تسييتسيلونيس » ، الذي كتب لأمه المحبوبة قبل أن يُعدموه قتلًا بالرصاص وهو في سن العشرين : « حين يُقبل يوم الحرية ، وحين تنشر الأجراس بشرى الفرح والانتصار ، قولي يا أماء إن ابنك يانيس هو الذي يفرعها » .

ليست القضية إذن أننا نضعي بحرية كل فرد وبحياته وما لها من معنى قرباناً على مذبح مستقبل مجرد ، بل هي أن ننقل ، كما قال « ايلوار » ، « من أفق الواحد المفرد إلى أفق الجميع » .

وليس عدلاً أن نقول ، كما يفعل الراهب « غولويتزر » ، إن الماركسية قاصرةٌ عن أن تفهم « العلاقة بين الدين وبين مشكلة معنى الوجود » ، وأنها

تدور من حول هذه المشكلة بتبسيط وضمي للعلاقة بين الفرد كوسيلة وبين مجتمع الشيوعية القبل كغاية .

إن وحدة « الآخرين » الحية المحسوسة ، أولئك الآخرين الذين يؤلف كل منهم مجاه غير مركزاً لا ينضب من الثراء والتساؤل ، هي الواقع الأساسي حقاً ، فما يملك فرداً أو شخص - في منظور الإنسية الماركسية - أن يكتمل تقتضياً إلا إذا هو انغمس فيها وتلقى منها الحرارة والحياة . ولكننا لا نستطيع في أية لحظة أن ننسى أن علاقات الاستغلال والاضطهاد ، مع كل ما تولده من صور « الأليسة » في كل نظام طبقي ، هي التي تحول دون هذا التواصل الإنساني . والكفاح ضد هذه العوائق هو هدفنا الأول كناضلين . « إن علاقة الإنسان الفاعلة مع ذاته - كما يقول ماركس - ليست قابلة للتحقق إلا إذا هو استخدم فعلاً كل قواه النزعية ، وهذا بدوره لا يستطيع إلا بعمل البشر الجماعي إلا كنتيجة للتاريخ » . ( مخطوطات ١٨٤٤ ) .

وصحيح أن البشر ، في النظام الشيوعي ، سيظلون يطرحون مسألة معنى الوجود ، وأن « قلب البشر لن يتحدر فيه من ظلماته » ولكن هذا أيضاً يقتضي أن نحارب ، في أنظمتنا التطبيقية ، كل ما يُفقر الإنسان ويشوّهه بالآلة وهذه الحرب لن تنتهي إلى نصر إلا إذا التحد فيها نضال كل أولئك الذين يحملون المستقبل .

\*\*\*

فإذا كنا لا نريد أن ننتهي إلى مواجهة مكنية<sup>(٢)</sup> بين مستقبلين متفلقين ، فإن علينا - مسيحيين وماركسيين - أن ندرك أننا لن نستطيع فهم بعضنا بعضاً إلا إذا غيرنا ، نحن وهم ، من نفوسنا . وهذا يفترض أولاً ألا نعتبر أنفسنا قابضين على ناصية حقيقة مطلقة ، « جاهزة » ونهائية .



ومن طبيعة الماركسية ذاتها أن تنظر إلى نفسها تاريخياً مثل هذه النظرة . فقد أكد أنجلز أن على المادية أن تتخذ شكلاً جديداً بالضرورة . مع كل اكتشاف كبير ذي أثر بارز في تاريخ العلوم . ولطالما ذكر لينين بالحاجة إلى هذا التجدد المستمر : « إننا لا نرى أبداً في نظرية ماركس شيئاً مكتملاً لا يجوز كتمه . بل نحن بمكس ذلك على قناعة بأنها لم تقم أكثر من وضع أحجار الزاوية للعلم الذي ينبغي للماركسيين أن يدفعوه إلى التقدم في كل الاتجاهات ، إذا كانوا لا يريدون أن تسبهم الحياة » ( برنامجنا ) .

وكل محاولة لسجن الماركسية في أنظومة مغلقة من المبادئ أو القوانين تتعارض مع جوهر المسيحية ذاته .

أما اللاهوت المعاصر ، فيبدو أنه يتجه هو الآخر نحو القول بأن الصياغة الأصلية لفقاهم الإيمان في قوالب الفكر اليوناني ، ليست إلا واحدة من الصور الثقافية الممكنة لهذا الإيمان .

فالأحداث الرئيسية الكبرى في هذا القرن ، التي تجبرنا على أن ننظر إلى الماركسية بروح عصرنا ، قد دفعت هي نفسها المسيحيين إلى تفكير أساسي في معنى إيمانهم وفي المصور التاريخية للتعبير عنه .

١ ( فحركة بناء الاشتراكية على المدى العالمي ، وهي أضخم وقائع عصرنا تطرح مشكلات لم تسبق مواجهتها على المسيحيين كما تطرحها على الشيوعيين .

فكل مسيحي يعرف كيف يميز في بناء الاشتراكية - بين ما يتفرغ عن مبادئ الماركسية ذاتها ، وما هو نتيجة للظروف الموضوعية الخاصة بكل بلد يطرح عليه هذا البناء مشكلات تسمح له بالفصل بين الدين المسيحي وبين نظريات اجتماعية أو سياسية تحمل طابع عصر متقرض :

٢ - لأن التاريخ قد برهن على إمكان قيام علاقات اجتماعية جديدة ليست مبنية على تسلسل الطبقات الذي أضفت الكنيسة عليه القدسية كنتيجة للخطيئة .

ب - لأن تجربة أشكال جديدة من الملكية الاجتماعية تسمح بإعادة النظر ، في منظور تاريخي جديد ، في المصادرة القائمة بأن الملكية الخاصة ، بما في ذلك الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، تؤلف ضماناً لحرية الشخص الانساني . وهذه الأفكار التي تشغل اليوم عقول ملايين من المسيحيين قد ترددت مؤخراً في « المجمع الرسولي » . ولئن لم "تحل" المشكلة ، فهي على الأقل قد طرحت .

٢ ) وحركة التحرر الوطني للشعوب المستعمرة منذ عهد طويل ، وحصول هذه الشعوب على الاستقلال ، قد كشفت عن ينابيع للقيم غير ينابيع الحضارة ، الحضارة التي تسمى « غربية » ومسيحية ، والتي ظلت طويلاً تعتبر نموذجية .

إن حركة التحرر الواسعة هذه قد فرضت على المسيحيين أن يمددوا النظر في مفاهيم الكنيسة « التبشيرية » ، إذ طرحت عليهم مشكلات عديدة في وقت واحد : المشكلة السياسية ، مشكلة التلاحم الرهيب بين البعثات التبشيرية والاستعمار ، والمشكلات الأخلاقية ، مشكلات الموقف الأبوي للبعثات ، والمشكلة النظرية أخيراً ، مشكلة الاعتراف بقيم وبصور روحية لا تستقي من ينبوع المسيحية . فاليوم ، تجاه أديان آسيا وأفريقيا ، وتجاه الإسلام ، لم تعد الروح الصليبية وحدها موضع اعتراض ، بل روح الهداية بالتبشير أيضاً .

وقرارات « المجمع » بشأن الحرية الدينية ، وبشأن الاعتراف بالعالم غير المسيحي وغير المؤمن كعالم يبلّغ الرشد ، وبشأن الاعتراف بالتعدد وضرورة الحوار ، تمثل مرحلة حاسمة في هذا الإدراك .

٣ ) وأخيراً فإن تقدم العلوم والتقنيات بسرعة لم يعرف مثلها التاريخ ، وشكل هذا التقدم ذاته ( الذي لم يعد تراكباً وكنياً فحسب ، بل أصبح يأخذ صورة سلسلة من إعادات التنظيم الشاملة لمجوع الساحة الذهنية ) ، يقودان

إلى إعادة التفكير الجذرية في تصوراتنا للعالم ، عبّرَ منظور إنسيّ ونقدي .

وقد انمكس هذا عند المسيحيين ، لدى أكثرهم وضوح رؤية ، في جهد لعزل ما هو أساسي في عقيدتهم ، عما هو نظرات سلفية إلى العالم كانت تقليدياً تعبيراً عن هذه العقيدة .

وهذه الحركة ظاهرة في معنى التوعية والتحرير من الحرافات ، الذي دعا إليه اللاهوتي البروتستانتي « بلتمان » منذ عام ١٩٤١ ، في نصّ كان فاتحة عهدٍ جديد في الفكر الديني . والرسالة الرائعة التي وضعها الراهب « دتريش برنوفر » ، تحت عنوان : « المقاومة والاستكانة » ، تسير في نفس المنحنى وتؤلف هي الأخرى إحدى علامات هذا العصر .

والمشكلة ، بصورة أعمّ ، هي مشكلة العلاقات بين العلم والإيمان ؛ وهي تطرح نفسها اليوم بصورة لم تعرف من قبل : صورة الاعتراف باستقلال الفكر العلمي استقلالاً جذرياً ، يستتبع ضرورة الامتناع بعد اليوم عن حشّش الإيمان في ثغرات العلم الموقنة .

إن هذا التبدّل في الموقف تجاه العلم يفترض قلباً للموقف تجاه العالم غير المؤمن بمجموعه ، باعتباره عالماً مستقلاً بالغ الرشد .

وهكذا ، يوماً بعد يوم ، تزايد الحاجة إلى التمييز بين الدين ، باعتباره « ايدولوجية » ونظرة إلى العالم ، أي باعتباره صورة ثقافية يتخذها الإيمان في هذا العصر أو ذاك من عصور التاريخ ، وبين الايمان .

ولقد سبقت لنا الإشارة إلى أن فيلسوفاً « بروتستانتيّاً » ، هو « بول ريكور » ، يقول في كتابه « عن التأويل » : « الدين هو ألبسة الإيمان » . ثم يرمّث « الأفق » بأنه « الصورة المجازية لما يقترب منا دون أن يصبح أبداً شيئاً ملموكاً » ، ليستخدم هذا التعريف في الوصول إلى « ان التالي هو كشيء الأفق » تجسده في شيء .

وهذه القضية ذاتها ، قضية التمييز بين الإيمان وبين القوالب الثقافية التاريخية ، الموقنة ، التي رأيناها بنصبها فيها ، طرحتها بقوة فيلسوف آخر ، كاثوليكي ، هو « ليسلي ديوارت » ، في ممرض صياغته الجديدة لأراء الأب « لافرونير » حول « الواقعية المسيحية والمثالية الاغريقية » .

يقول « ليسلي ديوارت » ان نشر المسيحية على المدى العالمي ، وفي الصيغة الكاثوليكية ، من القديس بولس إلى القديس أغسطين ، لا يتم إلى غير انصباها في القالب الاغريقي . أي أن النظرة الجديدة إلى علاقات الإنسان والعالم ، التي أتت بها المسيحية انطلاقاً من اليهودية ، قد انصبت في قالب ثقافي موجود من قبل ، هو قالب الفكر اليوناني ، الذي أدخل على المسيحية مثله الأعلى الاغريقي للكمال : السكون . وهكذا أدت « أغرقة » المسيحية إلى تجسيد عقيدتها . ثم مرّت قرون عاد الناس بعدها إلى اكتشاف أرسطو من جديد ، فزاد من قوة هذا الاتجاه تأثير « مدرّسوية » العصر الوسيط ، التي ما زالت لفّتها حتى الآن - بصورة عامة - هي القالب الذي ينصاغ فيه الإيمان المسيحي .

وبذلك كان التصور المسيحي للإله ، دائماً ، ولو ينسب متفاوتة ، مشوباً بآراء بفكرة « الكائن » لدى « بارمنيدس » أو بفكرة « مثل الخير » لدى أفلاطون ، وآراء بفكرة « العلة الأولى » و « المحرك الساكن » لدى أرسطو أو بفكرة « الواحد » لدى « أفلاطون » .

ويكفي هنا مثال واحد : إن عشرات السنين من المحاولات التي قام بها اللاهوتيون والفلاسفة المسيحيون لتجديد « أدلة وجود الله » لم تستطع أن تتنزع « الدليل الوجودي »<sup>(١)</sup> من بنيائمه اليونانية : حتى طرح المشكلة « يستمد » كله من مصادرة « بارمنيدس » التي ترادف بين الوجود وتمثله . ولقد اكتفى

« المدرسون » بأن يميزوا في المحلوقات بين الماهية والوجود ، ولكنهم استلبوا وحدتها في الله .

و « الدليل الوجودي » ، خارجاً عن هذا الأشكال اليوناني المحض ، لا يعود له أي معنى . وهذا الإشكال لا يلتقي الآن في شيء مع الفكر المعاصر الحي .

ولذلك ، وجنباً إلى جنب مع الجهود المبذولة لتكوين نظرية المعرفة غير ديكارتية ، وأخلاق غير أفلاطونية ، وفلسفة جمالية غير أرسططالية ، شهد القرن العشرون محاولة دائماً التجدد لتصور لاهوت غير يوناني .

ولربما كان « مورييس بلونديل » - على الأقل في الصيغة الأولى من « العمل » - أحد الرائدة الأوائل في هذا المسعى الجديد . ولكن الاتجاه الأكثر شيوعاً للخلاص من النظرة اليونانية إلى العلاقات بين الوجود والتعلل قد وجد التعبير عنه في محاولة إعطاء صيغة لاهوتية لفلسفات الوجود . وتتوافر الأمثلة على هذا الجهد في بحث « كركنارد » وازدهار « اللاهوت الجديد » بدءاً من « كارل بارث » ، وفي الصياغات اللاهوتية المختلفة ، من « ياسبرز » و « هيديفر » و « بلتمان » إلى الأب « راهنتز » .

ولكن هذا نفسه لم يكفٍ لطرد شبح النظرة اليونانية إلى الكائن ، هذه النظرة التي - بإفادها النظرة المسيحية إلى الله - تظل تهدد الفكر المسيحي بخطر الهرطقة « الظاهرية » ، تلك التي تبرز ألوهية المسيح على حساب « ناسوتيته » .

و صلب المشكلة هو أن الفلسفة اليونانية لا تقدم أية وسيلة للتعبير عما هو محور المسيحية ذاتها : التجسّد .

فأقصى ما بلغت الفلسفة اليونانية ، مع أرسطو ، هو تصور الانتقال مسن القوة إلى الفعل ، مع أن عصرنا في حاجة قبل كل شيء إلى فلسفة أساسها التقدم الخلاق .

وهذا، دون ريب، سبب الأثر الذي أحدثته آراء الأب « تيلارد دو شاردان » على كثير جداً من الضمائر المسيحية . يُقال لنا أحياناً : إن الأب « تيلارد » ليس لاموتياً ؛ ولست في ذلك بالتحكم الصالح . ويقال أحياناً أخرى إن أعماله العلمية لا تخلو من مأخذ ، بل هي مأخذ صارخة في « استقطاباته » ؛ وهذا ممكن . ويقال أيضاً : هذه ليست فلسفة ، وأنا أيضاً أرى ذلك ، لأنه لا سبيل في عصرنا لوجود فلسفة سابقة للنقد ، أو لوجود فلسفة للطبيعة . ولكن أي شيء من هذا كله لا يمنع القول بأن « تيلارد دو شاردان » قد وضع كنيسته ، ومن ورائها كل بشر عصرنا ، أمام مشكلة جوهرية ، بل أمام المشكلة الجوهرية في هذا القرن ، نفس تلك المشكلة التي طرحها ماركس للمرة الأولى قبل مئة عام وأتى بالعناصر الأولى للجواب عليها : كيف نمقل الصيرورة وكيف نستطيع التحكم بها ؟

إن اكتشاف ماركس هذا كان مصدر أعمق ما عرفه التاريخ من تغيير للعالم وسؤال الأب « تيلارد » هذا للمسيحيين جاء يقتضيه قلباً جذرياً لموقفهم من العالم . لقد جاء يكشف لهم عن جانب أساسي في المسيحية كانت الأفلاطونية المنسوبة إليها كثيراً ما حجبته عن الرؤية : وهو أن الذهاب إلى الله لا يقتضي المرة أبدأ أن يدبر ظهره للعالم ، بل هو على العكس يقتضي من كل فرد أن يشارك مشاركة كاملة في تفسير هذا العالم وبنائه ، بفكره الأصفي رؤية ، وبعمله الأكثر توتراً ، وبمباطفته الأشد حماساً .

وفي مثل هذا المنظور لا يعود الله وجوداً كثناً ، بل ولا كلبية الوجود ، لأن مثل هذه الكلبية لا توجد ولأن الوجود مفتوح كل الانفتاح على المستقبل الواجب خلقه .

والإيمان إذن ليس اجتياز موضوع المعرفة . ولقد كان القديس « جان دو لاكروا » يقول إن الإيمان لا يلتقي بموضوع ، بل بالمدم . كان يتحدث عن « تجرية غياب الله » ثم يضيف : « بهذا نستطيع التمييز بين شخص يجب الله

حقاً ، وبين شخص يقنع بشيء هو دون الله ، ( الصعود إلى الكرمل ) . أي  
أن مفارقة الله تقتضى استمرار إنكاره ، ما دام الله فوق كل ماهية وكل وجود ،  
ما دام خلقاً دائماً الاتصال .

إنّ إيماناً لا يكون إلاّ فوكيداً ليس إلاّ التصديق الساذج .

والشك جزء لا يتجزأ من الإيمان الحيّ .

وعق الإيمان ، لدى المؤمن ، على قدر قوة الملحد الذي يحمله في ذاته ،  
والذي يحمله من كل تأليه ، من كل وثنية . كلت « جوستان »<sup>(١)</sup> يقول :  
« يسموننا ملحدين . فلنعترف بذلك . نعم ، نحن الملحدون بهذه الأرباب  
المرعومة »

ولقد كان الراهب « ديفريش بُنهوفر » دون ريب ، في منتصف القرن  
المشرين ، أحد الرواد الأوائل في هذه العودة إلى الجوهر . فاللاهوت المسيحي ،  
في رأيه ، كان دائماً قالباً للدين ، شكلاً تمبيرياً عن الإنسان يرتبط  
بالتاريخ . ولذلك كان يتساءل : « إذا لم يكن الدين إلاّ ثوباً للمسيحية -  
وهو ثوب قد تغير شكله في حقب مختلفة - فكيف تكون المسيحية العارضة  
من الدين ؟ »

وعلى رغم اختلاف الطريقين ، نجد « بنهوفر » ملتقياً مع الأب « تيلار »  
في فكرته المركزية . يقول : « إن رجال الدين إنما يتعدّون عن الله حين  
تصطدم المعارف الانسانية بمحدودها ( عن كسل أحياناً ) أو حين تكبو قوى  
البشر .. إنهم دائماً يستغلون ضعف البشر وحدودهم .. أما أنا فأودّ أن يكون  
حديثي عن الله لا عند الحدود ، بل في المركز ، لا في الضعف ، بل في القوة  
لا في معرض موت الانسان وضلاله بل في معرض حياته وطيبته . »

---

(١) « سان جوستان » الملقب بالشديد . وهو مؤلف كتاب « تفسير الدين المسيحي » ، وقد  
عاش في القرن الثاني للبلاد .

يقول أيضاً : « مبدأ العصر الوسيط ، كان الإكراه »<sup>(١٤)</sup> في صيغة كهوتية ، ولكن « هذا تطورٌ ضخم يقود العالم نحو الاستقلال » .

« هذا هو الفرق الحاسم مع كل الأدیان الأخرى : ان شعور الإنسان الديني يقوده في تماسه إلى قوة الله في المالم ، والإنجيل يردّ إلى آلام الله وضعفه ... بهذا المعنى يمكن القول إن تطور العالم نحو سنّ الرشد ، تطوراً ينبذ صورة كاذبة للإله ، يحمرّ نظر الإنسان ليقوده نحو إله الإنجيل الذي يستمد قوته ومكانه في العالم من ضعفه . وهنا يحسن أن يتدخل التفسير العلماني » .

ويضيف « بنهوفر » : « كثيراً ما أفكر بصورة هذه المسيحية اللادينية ... فلربما كانت لنا مهمة كبرى بين الشرق والغرب » .

وان هذا يضع الحوار على أعلى مستوياته : المستوى الذي يتبنّى فيه كل ما يحمله الآخر في ذاته من نكران ، ويوصفه آخر .

ذلك أننا ، كما قلنا ، ان عمق الإيمان لدى المؤمن على قدر قوة الملحد الذي يحمله في ذاته ، نستطيع أن نقول : إن عمق الانسانية لدى الملحد على قدرة قوة المؤمن الذي يحمله في ذاته .

إن أكبر المآسي التي يمكن أن تعترض تقدّم هذا الحوار الضروري ، هذا الحوار الذي يقول بشأنه « لومباردو - راديس » : أن تنعاش لا يعني أن نعيش جنباً إلى جنب بل أن ننمو معاً ، « هو أن تحول المواقف الطبقية التي تأخذها سلطات الكنيسة بين الجماهير المناهضة للتحرر من الاستقلال والاضطهاد وبين فهم كل ثراء الرسالة المسيحية وجمالها » .

فحين تقول الرسالة البابوية « المالم الأربعون » ( ١٩٣١ ) ان « النظام الرأسمالي ليس شراً في ذاته » ، ثم تأتي الرسالة البابوية « الافتداء الالهي » ( ١٩٣٧ ) بعدها مباشرة لتعلن « ان الشيعة في ذاتها شر » ، هل تصدر



هذه الأحوال باسم اللاهوت والإيمان ، أم أنها خيارٌ سياسيٌ طبعي ؟

وهناك تصريحات حديثة ، صدرت عن الأصوات الأعلى مكانةً في الكنيسة الفرنسية وفي الكنيسة العالمية ، تؤكد موقف الكنيسة المرتبطة مع الطبقات ذات الامتيازات وسلطانها وتمنح تأييدها المنوي والنظري لنظام الامتيازات ودولته ، هذا التأييد الذي ظهر للمرة الأولى في القرن الرابع تجاه الإمبراطور « قسطنطين » ، والذي لم يمت بعد ونحن في العام ١٩٦٦ .

ترام يستنكرون أفعه أخطاء الشيوعيين بأقصى قوة ، أما أفضح جرائم عالم رأس المال ، من اسبانيا إلى البرتغال ، ومن لوس أنجلوس إلى فينتنام ، فترام يسكنون عنها .

إن « كنيسة الصمت » الحقيقية هي تلك التي تصمت أمام الجريمة .

وإن هناك أملاً كبيراً ، مشتركاً بين ملايين المسيحيين في العالم وبين ملايين الشيوعيين: وهو أن نبنى المستقبل دون أن نضيع شيئاً من ميراث القيم الإنسانية التي جاءت بها المسيحية منذ ألفي عام. وهام أولاء يُقَيِّبون هذه الرسالة بمواقف طبقية تحجب القِيَمَ التي حملتها المسيحية وتعارض معها .

فإذا استمرت هذه الحال فسيظل هناك خطرٌ كبيرٌ في أن يتم التعرير السياسي والاجتماعي للإنسان ، مرة أخرى ، ضدّ المسيحية ، بسببٍ من ارتباطاتها الطبقية . إن تكذيب صيغة « أفينون الشعوب » التي حُطِّصَ بها ماركس ولينين من بعده تجربةٌ تاريخيةٌ لا سبيل إلى نكراتها ، ليس قضية نظرية فحسب بل هو أيضاً أمرٌ بممارسة سياسية واجتماعية . وهذا البرهان بالممارسة ، على المسيحيين وكنيستهم أن يقدموه .

فإذا لم يفعلوا فإن قِيَمًا إنسانيةً لا تموتُ ستواجه أخطار الاحتجاب خلال حقبة من الزمن ، وسنكون مدفوعين إلى الخبار الرهيب الذي لا معدى منه ، والذي عَبرَ عنه « جوريس » في هذه الصورة الشعرية المظلمة : « حق

لو أطفأ الاشتراكيون لِّلْحَنَظَةَ كُلِّ نَجُومٍ السَّجَاءِ ، سَأَمَتِي مَعَهُمْ عَلَى الطَّرِيقِ  
الْمَعْتَمِ الَّذِي يُوْدِي إِلَى الْعِدَالَةِ ، تِلْكَ التَّرَارَةُ الْإِلَهِيَّةُ الَّتِي سَتَكْفِي لِإِشْعَالِ كُلِّ  
الشَّمْسِ فِي كُلِّ أَعَالِي الْقَضَاءِ .

إن هذه قد تكون إحدى المضلات الفكرية الأشد حدة في قرننا : فهل  
سنكون مكرهين على مثل هذا الخيار ؟ إننا نقول للمسيحيين ولكنيستهم ،  
قولاً أخوياً ولكن فيه كل قوة ما بنا من جَزَع : سيكون ذلك وقتاً مُضَيَّعاً  
على الإنسانية .



- ٥ -

الماركسيّة والفن



## الماركسية والفن

منطلق الماركسية ، كما سبق لنا القول ، هو فعل الإنسان الخلاق .  
وهو أيضاً 'منتهىها' : أن تجمل من كل إنسان إنساناً ، أي خالقاً ، أي  
« شاعراً » .

فأين إذن يمكن أن يكون موضع الخلق الفني من تطور الفعل الإنساني ، من  
العمل ، من خلق الإنسان خلقاً متصلاً لذاته ؟

كيف تستطيع الأسطورة <sup>(\*)</sup> أن تكون بين مقومات العمل لتفسير العالم ؟  
ان الاشتراكية كما ذكرنا ، بانتقالها من الطوباوية إلى العلم ، لم 'تُلغِ  
الحلم : كل ما فعلته هو أنها أعطته سَنَدًا علمياً وتقنيَةً للتحقق ناجمة .

« ينبغي أن نحلم » ، هكذا يقول لينين ، الذي كان يعرف أن الحلم هو  
الحياة « بالفعل » .

وفي هذا المنظور الإنسي يصبح موضعُ الأسطورة على مستوى الفعل  
الإنساني الخلاق : لا فوقه ولا تحته .

فكما أننا لا نؤمن مع « بيركلي » بأن الطبيعة هي اللغة الرمزية التي يتحدث  
بها فكرٌ لا متناهٍ إلى الأفكار المتناهية ، وكما أننا لا نؤمن مع « كاسير » بأن  
الأسطورة هي « أوديسة » ، ضمير الله ، أو مع « غوسدورف » بأنها غطسٌ في  
الواقع وعودة « ميتافيزائية » إلى امتلاكه ، أو مع « دوميري » بأنها  
« كسّة » لقيم سابقة الوجود ، كذلك لا نمتد مع « بونغ » أن « المثال » <sup>(\*)</sup>

أو « الصورة الأولية »<sup>(١٠)</sup> أم « الفكرة » . فالأسطورة لا هي إرساء في المقدسات ، ولا إرساء في طبيعة أولى .

فإذا قلنا إنها لغة المفارقة ، فهذه المفارقة لا يمكن أن تستعقل في حدود البرانية ولا الحضور : لا هي مفارقة من فوق ، إلهية ، ولا هي مفارقة من تحت ، من طبيعة هي مُعطى « جاهز » .

إن الأسطورة ليست مشاركة ، بل هي خلق .

ولئن كانت عند « فرويد » ترجمة « ولو مُصَّدة »<sup>(١١)</sup> للرغبة ، فهي عند ماركس لحظة للعمل .

والفرق أساسي ، لأن الرغبة امتداد للطبيعة ، أما العمل فمفارقة لها وسمو عليها .

وجعل العمل أمّا للأسطورة ( وكذلك أمّا لكل ثقافة ، كقابل للطبيعة ) يسمح لنا مبدئاً أن نرسم خطأ فاصلاً بين الرمز الأسطوري وبين الرمز الذي هو « ملوثة » أحلام . فهذا الأخير تمير أو ترجمة للرغبة ، أمّا الأول فهو لحظة من خلق الانسان خلقاً متصلاً لذاته ، على صورة شعرية ، تنبئية ، نضالية ، ولكن دائمة التطلع إلى المستقبل .

هكذا نستيق الخلط بين الأسطورة الحقة وبين ما يسمى خطأ بهذا الاسم : فإذا كانت الأسطورة هي تلك اللحظة من العمل ، التي بها يتأكد ظهور الانسان ببُعْدٍ جديد للوجود ، بُعْد النجوع المستقبل ، فليس بصواب أن نطلق اسمها على ما هو مجرد بقية حياة من الماضي الميت ، على ما هو المنطق الكسول المتخبط ، منطق النوادر المجازية أو الحرافات ذات المواعظ . وكذلك لا يصح إطلاق هذا الاسم على ما هو مجرد تكرار للحاضر أو حفاظ عليه من خلال فكرة محرّكة أو صورة تقلب قاعدة سلوك . فهذا النموذج الاجتماعي الواحد ، المقلوب ، الذي تكرر تصويره الدعاية أو الإعلان ، إنما هو وم « آليّة » ، وغرضه ليس أن يدفع عجلة التاريخ ، بل - على العكس - أن

بوقتها ، مكتفياً بإضفاء وجهٍ عينيّ على الرغبة ، تاركاً الانسان يدور في فراغ ، في دائرة الغريزة المغلقة . وهو على اشكال كثيرة ، منذ الدعاية الهتلرية للميرق أو استخدام « الجنس » في الاعلان ، حتى هذه الصورة المسوخة للبطل الأسطوري التي تخلق « المبود » ، مقدمةً للشباب وهما يعرضه عن حياة « مؤلّنة » ، « حياة بالوكالة » كنتيجة لهبوط قيمة الأسطورة كما تهبط قيمة العملة المتضخمة : « فريا » بدلاً من « بيرينيس » و « بريجيت باردو » بدلاً من « أفروديت » ..

إن هناك أساطير لا نخدمنا في شيء ، أو تؤذيها ، لأنها تقود إلى لا مكان . وهناك أخرى توجّهنا نحو المركز الخلاق في ذواتنا ، وتفتح لنا آفاقاً دائمة الجدة ، وتساعدنا على تحطّي حدودنا . أساطير « مغلقة » ، وأخرى « مفتوحة » . وهذه الأخيرة وحدها هي الأساطير الحقيقية .

ونحن إذن سنخصّصُ باسم « الأسطورة » كل حكاية رمزية تذكر الانسان بحقيقته ككائن خلاق ، أي مُعرّفٍ أولاً بالمستقبل الذي يخترعه لا بماضي النوع الذي لا يفعل أكثر من دفعه بالغريزة وبالرغبة .

ومثل هذه الأساطير ليست بالضرورة نتاج ذهنية بدائية . فهناك أساطيرُ من عصر العقل .

والأسطورة ، منذ البدء ، هي لفظة المفارقة ، لُحِثَتْ في أكثر صورها تواضعاً : صورة مفارقة الإنسان بالنسبة إلى الطبيعة .

وهي إذن تتضمن انقلاباً مزدوجاً من المُعْطَى : من الطبيعة الخارجية ومن طبيعتنا نحن . وعلى هذا يتفق تحليل « هنري والون » ( الذي سبق لنا تلخيصه ) مع تحليل « فان ديرليوف » الذي يعرّف الأسطورة بأنها « عودة إلى الجوهري » : إلى الإنسان الذي ينتصب والذي يعرف كيف يقول « لا » لما أُعْطِيَ له كواقع ، ( الانسان البدائي والدين ) .

وهذا الأسلوب الذي كان ماركس يدعونا إلى أن نفسر ما نراه من سحر



خالد على مَرِّ المصور في أساطير اليونان الكبرى ، بوصفها تصويراً عن العافية في طفولة الإنسان إذ يرفض تعريف الواقع بوصفه الاحتمال الوحيد للنظام القائم في الطبيعة أو في المجتمع : أساطير « بروميسيوس » و « إيكار » و « أنتيفون » و « بناليون »

ففي كل أسطورة عظيمة ، شرعية كانت أم دينية ، يستعيد الإنسان مفارقة الذاتية تجاه كل نظام معطى .

وهذا انطلاقاً من هذا البعد الإنساني المحض للعمل : حضور المستقبل باعتباره خيرة الحاضر .

فكيف إذن تتصور ، في هذا المنظور ، علاقة الأسطورة بالزمان ؟ إن هذا لا يمكن أن يتم على طريقة « ميرسيا إيليا » ، الذي بشر في دراساته لرمزية السحر والدين إلى ما يسميه « تقنيات الخروج من الزمان » في الأساطير الهندية .

إن شأن الأساطير الكبرى ، بوصفها « انفتاحاً على المفارقة » ، هو التحكم في الزمان أكثر منه الخروج من الزمان . و « العصر الذهبي » للأسطورة يسمح للإنسان بأن يعيش مرة أخرى « فجرَ العالم » ، أي لحظة الخلق ، فلا يكتفي باكتشاف نفسه كجُزْءٍ من الكون ، حبيس في نسج قوانينه ، بل يدرك قدرته على مفارقتها ، على القيام بدوره المبدع .

إن أسطوري « بروميسيوس » و « أنتيفون » - وكذلك أساطير أنبياء إسرائيل والحكايات الانجيلية - تقولان لي إن الانطلاق من جديد أمر ممكن ، وإن في وسمي أن أبدأ حياتي ككرة أخرى وأن أغيرَ العالم . وهذا هو أروع شيء في ما يسميه « بول ريكور » « قوة الاستنهاض » في الأسطورة . وهي قوة تجد مثيلها في المسيحية الأولى وتتكلم لفتته . فنحن نرى « بليستيان » ، وهو يحاول تحديد جوهر رسالة المسيح ، يبرهن على أن ابن مريم - خلافاً للنظرة اليونانية إلى « كوسموس » الكون ، الذي ليس الإنسان فيه إلا جُزْءاً ولحظة -

جاء يكشف لكل فرد أن الحاضر ليس تلك الحلقة الضرورية بين الماضي والمستقبل في حبكة القدر ، بل إن « الحاضر هو أوان التقرير » ، وإن المفارقة هي إمكان البداية المطلقة . وكذلك رأينا الأب « كارل راخنز » في « ندوة سالزبورغ » ، في منظور كاثوليكي قريب جداً هنا من نظرة « بلتان » يمرق المسيحية بأنها « دين المستقبل المطلق » .

فإذا أنا حاولت أن أصوغ أقوال « بلتان » أو « راخنز » صياغة ماركسية ، أي باعتباري رجلاً يؤمن بأن المفارقة ليست محمولاً من صفات الله بل هي يُمدد من أبعاد الانسان ، فسأكتشف في كل أسطورة تذكيراً بهذه المفارقة ، ودعوة موجهة إلى الإنسان تستنهضه كيما يمارس قدرته على المبادرة التاريخية .

إن معنى التاريخ قد ولد مع الإنسان الأول ، مع العمل الأول ، مع التسروع الأول . وهذا المعنى يقتضي بكل مشروعات البشر . أي أنه سيظل هناك دائماً مهات تقتضي الأداء وخلق ينتظر . وهذا ما يميز النظرة الماركسية إلى التاريخ عن نظرة « هيجل » الذي يعتبر أن معنى التاريخ النهائي حاضر سلفاً منذ البداية ، محولاً التاريخ البشري كله بذلك إلى تاريخ كاذب ، لأنه لم يعد إلا النشيدان المتفاوت درجة الوعي لتلك النهاية المكتمة .

الأسطورة إذن ليست تقنية للخروج من التاريخ ، بل هي تذكير بما هو تاريخي حقاً في هذا التاريخ : بفعل المبادرة الانسانية . وهذا ما يوحى بمثله أرسطو في حديثه عن المأساة : فالمأساة ليست محاكاة لحادث ما أياً كان ، بل محاكاة لحادث هو في الوقت نفسه نموذج ونبراس عمل ، ويحمل معه « زمانيته »<sup>(١)</sup> الخاصة . ( ولعل هذا بالضبط عكس ما يتواضعون اليوم على تسميته « الرواية الجديدة » . ولكن هذه مسألة أخرى ) .

فالبطل الأسطوري هو الذي يمي بوجوده قضية يطرحها على الانسان وضع تاريخي ، والذي يكتشف معناها الانساني ( أي الذي يتخطى الوضع ) ، والذي يؤلف لدينا انتصاره بل وإخفاقه بقطة مسؤولية لحل قضايا عمرنا .

هكذا كان « هكتور » و « أوليس » ، و « بانتاغرويل » و « دون كيشوت » ،  
و « فاوست » و « جان كريستوف » .

ليس في وسعنا إذن أن نقول ، كما يقول « فرويد » ، ان « الميثولوجيا » تمثل  
لدى الجماعة ما يمثل الحلم لدى الفرد . فالحلم ليس إلا ترجمة لواقع موجود من  
قبل ، أما الأسطورة فهي دعوة إلى أن نتجاوز حدودنا . إنها ذلك الذي  
يقوله « بودلير » في وصفه لفن « دولاكروا » : « درس تروبي في  
المظلمة » .

لقد حاول الأستاذ « ريكور » أن يكتشف في نظرية « فرويد » بعداً  
جديداً ، تطلعياً ، كتوتر مشدود نحو المستقبل ، بنظريته الجدلية في التفسير ،  
التي يقول إن قطبيها المتقابلين هما « علم الآثار والفائنية » <sup>(\*)</sup> ، بوصفهما تفسيرين  
يتجه أحدهما نحو بحث الدلالات المندثرة ، ويتجه الآخر نحو إظهار شخصيات  
رائدة تستبق مفامرتنا الروحية . وهي محاولة كريمة ، تستهدف أن نعثر لدى  
« فرويد » ولو على شكل كامن ، فيما وراء التحليلات « الارتدادية » <sup>(\*\*)</sup> ، على  
الحركة التقدمية التطلعية التي نجدها في « ظواهر الروح » عند هيجل . ولكننا  
برغم كل هذا الكرم نصطدم بالحدود الفعلية للنظرة « الطبيعية » لدى فرويد .  
والأستاذ « ريكور » نفسه ، وهو يقوم بكشف لتناجح تفسيره المزدوج ،  
يمطي عن هذه النظرة صياغتها الأكثر دلالة إذ يقول : « إننا نتخيل مُثلنا  
العليا بصورة منبعثة عن الرغبة المشتّبة » .

والواقع انه ، ما استمر البحث عن أمومة الأسطورة في الرغبة لا في العمل ،  
لن يستطاع تجاوز هذه النظرة . وهذا ، في رأيي ، معنى تجاهل خصوصية  
الرمز الأسطوري بالنسبة إلى رمز أحلام الرغبة .

صحيح أن الأستاذ « ريكور » ، مع إصراره على القول بالوحدة الوظيفية  
للحلم وللخلق ، ويشير إلى ان الأثر الفني ليس مجرد « إسقاط » للصراعات  
الداخلية في نفس الفنان ، موضحاً أن هذا الأثر الفني هو حلم يحمل معه قيماً

اجتماعية ، وأنه يقتضي وساطة عمل الصانع الحِرَقي .

ولكن الاختلاف لا يقف عند هذا الحد ، لأنه ليست هناك وحدة وظيفية بين الحلم والخلق .

ففي الخلق لا يتدخل العمل كلعظة من درجة ثانية ، أي على شكل عمل الصانع وحده ؛ بل إن له الدور الأول والمقوم في ولادة الأسطورة التي هي لحظة منه . العمل الحيواني هو الذي يسير على مجرد امتداد الرغبة وحاجات النوع ، أما ما يميز العمل الانساني فعلا فهو ظهور المشروع ، أي خلق النموذج الذي يصبح سنناً للتنفيذ . وما يؤلف خصوصية الرمز الأسطوري ، بالنسبة إلى رمز أحلام الرغبة ، هو بالذات ولادة النموذج هذه .

وحين يقول « ليفي ستروس » ان « غرض الأسطورة هو توفير نموذج منطقي لحل تناقض » ، وحين يضيف : « لعلنا سنكتشف ذات يوم أن منطقاً واحداً هو الذي يعمل في الفكر الأسطوري وفي الفكر العلمي على السواء » ، لا أجد في قوله هذا إلا كلمة واحدة أضيق بها ، هي كلمة « المنطق » ، لأنها توحي بأن النموذج قابل للردّ المفهوم ، مع أنه ليس كذلك . ولكن « ليفي ستروس » ، فيما عدا هذا ، كان له فضل الاعتراف بالوحدة الوظيفية بين الأسطورة والفرضية العلمية ، الوحدة في فكرة « النموذج » التي تشملها معاً .

وكذلك نرى « أندره بونار » ، في ختام كتابه الجميل عن « آلهة اليونان » ، يضع آثار « هوميروس » و « هيزيود » و « أخيلوس » في مكانها الحق . يقول : « ان الشاعر لا يخترع ، وهو لا يملك أي حق في أن يخترع قصص الآلهة من عندياته . ولكن لا ينبغي القول بأنه لا يخترع شيئاً : بل هو يخترع على نفسه الطريقة التي يصوغ بها العالم فرضيته . انه يتخيل كما يكون دقيقاً في تصوير الواقع كما يدركه » .

ان « هيكتر » و « أوديب ملكاً » - ومثلها قصص الآلهة - تساؤلات حول المعنى الذي يستطيع الانسان أن يكتشفه في حياته أو يعطيها إياه ؛

إنها ليست تعبيراً فحسب عما هو إياه بل هي سؤال عما يستطيعه وطلب  
للفزيد منه .

وعلم التحليل النفسي يبلغ أقصى طاقته ، حين يقودنا إلى وعي الذات ، بينما  
الأسطورة هي خلق الذات .

وهذا أيضاً هو السبب في أنه لا استطاع رد الأسطورة - لا إلى التحليل  
« الفرويدي » فحسب - بل إلى « الظاهرية » الهيكلية أيضاً .

ذلك لأن « النموذج » الأسطوري ، وإن أمكن اكتشاف بعض الوحدة  
الوظيفية بينه وبين الفرضية العلمية ، هو نموذج ذو خصوصية تحددها لغته .  
وفي رأي أن تجاهل هذه الخصوصية هو الذي يجعل فلسفة هيجل قاصرة ،  
وكذلك فلسفته الدينية .

فالامتياز الحضري الذي يمنحه للفهم ، بوصفه - في المعرفة المطلقة -  
سيجعل الإنسان وتاريخه شقائق كل الشفوف ومكتملين في آن واحد ،  
يتأدى بنا إلى ألا نرى في الدين والفن إلا طريقتين دُنيوئيتين من طرق المعرفة ،  
تقولان بالصُّور ما سترجعه الفلسفة دون أية بقايا إلى مفاهيم .

هذا مع أن الواقع - شريطة أن نميز بين الأسطورة وبين المثل المجازي  
الرمزي الذي يقوم بدور إيضاحي لا أخلاق ولا مُستنهض - هو أن ما  
تقوله الأسطورة بالرموز لا يمكن رده إلى حكاية بفاهيم .

وهذا فارقٌ أساسي .

لقد كان « بافلوف » يميز بين نظامين للإشارات . النظام الأول يتألف من  
« منبّهات حسية » فلا تكون الإشارة فيه إلا جزءاً يدل على الكل ، كالدهان  
يدل على النار . أما نظام الإشارات الثاني فهو اللغة المولفة من كلمات ، والتي  
تبلغ كالتها في المفهوم . وفي وسعنا نحن ، بعد الإشارة والكلمة ، أن نسمي الرمز  
« نظام الإشارات الثالث » .

فهذا النظام الثالث يُعتبر هو الآخر عن شكل من علاقة الإنسان بالعالم .

وهو يتضمن إغناء لتصور الواقع ، إذ لا يمتد به طبيعة معطاة فحسب ، ذات ضرورة خاصة بها ، بل يرى فيه أيضاً تلك الطبيعة الثانية التي خلقها الانسان ، بالتقنية وبالفن ، وكذلك كل ما لم يصبح موجوداً بمسءد ، كل الألفى الدائم المتحرك ، أفق المكثات الانسانية .

إن الماركسي لا يستطيع أن يفهم الأسطورة على أنها مجرد علاقة بالوجود بل على أنها نداء للعمل . فالرمز لا يعود بنا إلى كائن محيط ، مستغرق ، نعيش في قلبه ونتحرك ونوجد . إنه لغة المطالبة . يكشف لنا لا عن حضور بل عن غياب ، عن نقص ، عن فراغ يدعو إلى ملئه .

و نظام الاشارات الثالث ، هذا في جوهره « شعري » ، بأقوى ما للكلمة من معنى : معنى خلق الانسان خلقاً مُتصِلاً للانسان .

وهذا المعنى هو الذي به تقصر الماركسية الأساطير الكبرى ، في الفن كما في الدين ، بوصفها لغة الوجود والمفارقة .

إن هذه الأساطير تشهد بحضور الانسان ، بحضوره الفاعل الخلاق ، في عالم مستمر الولادة والنمو . وكل أثر فني عظيم هو إحدى هذه الأساطير . وما يسمى « تشويحاً » للواقع في هذه الميول الفنية - من آثار « سرفانتس » و « سيزان » إلى آثار « بول كلي » و « بريخت » - إنما هو في حقيقته الصورة الاسطورية للواقع .

ونحن إذ نتأمل إحدى لوحات « بول كلي » فنشعرنا بتوازن بوشك أن ينقطع فما يمكنه على حافة الكارثة إلا فعل الانسان الراشد ، إلا فعل التكوين الفني ، نجد أماننا التعبير التشكيلي عن هذه الحقيقة الدائمة الثراء ، حقيقة أن الواقع ليس معطى « جاهزاً » بل مهمة تتجز . وفي هذا التعبير تذكير بالمسؤولية ، تذكير بأن الانسان خالق ، وتذكير بمدى قدرته . وهذا هو معنى قول « ستاندال » : « ما الرسم إلا أخلاق تشكيلية » .

هكذا ، على مستوى نظام الاشارات الثالث ، مستوى الرمز ، لغة

الاستنهاض والافتقاد ، لغة المفارقة والخلق ، يحقق الإنسان تحوُّلاً أعمق من الأول: فالانتقال من النظام الأول إلى النظام الثاني، الانتقال من الحس المميش إلى المفهوم، كان يقتضي الإنسان أن « ينتشر » ، أن « ينفُضَ » عن مركزه ، أن يتخلى عن المنظور الحسي المميش ليلبغ بالمفهوم إلى رؤيا للعالم متزايدة اللامركزية . والرؤى المتتابعة للعالم ، كما أعطاهما « بطليموس » ثم « كوبرنيك » ثم « انشتاين » ، أمثلة جلية على هذه « اللامركزية » التي حققها الفكر العلمي . أما الانتقال من المفهوم إلى الرمز فهو أكثر تطُّباً : إنه إعادة نظر بكل نظام « مُتناوٍ » بمعنى أنه مكتمل ، ووعي بأنه ليس « متناهياً » إلا بالقياس إلى اللانهاية . فنحن هنا أمام تغييرٍ كاملٍ في الاتجاه : لقد كنا ، بالحواس أو بالفاهيم ، متجهين نحو ما هو كائن ، نحو ما « نَمَّ » فعله ؛ أما الرمز فيفرض علينا أن نلتفت إلى ما يجب أن نفعله . وهو يدعونا ، لا إلى أن نكون « بُناة أشياء وحاسي تقاريرٍ فحسب » ، بل أن نكون « مَوْلَدي معاني وخالقي مستقبل . إن الرمز يقتضينا انفكاكاً عن الكينونة ، تحطُّباً لها في التوليد والخلق .

نظامُ الاشارات الثالث ، إذن ، يُحرِّم علينا التثبُّثَ البليدَ بما هو كائن من قبل . ولذلك كان تعريف الأسطورة بأنها لغة المفارقة لا يعني أبداً رفض العقل بل هو تحطُّبٌ جذليٌّ في عقلٍ يدرك أنه يفارق دائماً ذاته بما وُضِعَتْه من أنظمةٍ موقنة .

ولقد يتساءل القارئ: لم كلُّ هذه المكانة تُضفي على الأسطورة في مجال الخلق الفني والتجربة الدينية .

ذلك أن المرء ما يكاد ينقاد إلى مألوف المرف ، حين يقرأ كلمة « الأسطورة » ، حتى يخلط بين الأسطوري واللاواقع ، وبين الأسطورة و « الميثولوجيا » ، وحتى يرى فيها معاً حديثَ خرافة ، في تصديقه اعتباطاً وسذاجةً أطفال .

وهنا سيثور في وجهي الكاثوليكيون « الكاليون »<sup>(١٠)</sup> - بالمعنى الدقيق الذي سبق لنا إبراده - قائلين إن في ذلك إهانة لإيمانهم . هذا مع أن اللاهوت الحليّ ، من الأب « لابرؤنيير » إلى « كارل بارث » ، قد سمح بالتمييز الضروري في هذا المجال ، كما أنه بعد « بليتان » قد أتاح البرهان على أن تبرئة الإيمان الضرورية من الأوهام لا يمكن أن تقودنا إلى جملة « ميتولوجيا » يخلطه بالأشكال الدينية ( ثقافة ومؤسسات ) التي حدث له أن تربتها ، ولا إلى استبعاد الأسطورة منه ، بل - على العكس - إلى إدراك طبيعته الحقيقية . إن « الميتولوجيا » هي الابتذال « المتقدي » للأسطورة ، كما أن « الملوية » هي الابتذال « المتقدي » للعلم . « الميتولوجيا » هي الأخذ بمحرفية الأسطورة لا بروحها ، وبمناصر الرمز لا بدلالته . وما كانت « أنتيفون » لتؤثر فينا لو لم تكن إلا إصراراً على إتمام مراسم جنازة « بوليفيس » ، ولا كان لقيامه المسيح أن تهزّ حياة البشر منذ ألفي عام لو أنها كانت قضية خلايا « فيزيولوجية » أو قضية إعادة إلى الحياة .

والأسطورة ، متى تحررت من « الميتولوجيا » تبدأ من حيث يقف المفهوم ، أعني : لا مع معرفة الكائن المعطى ، بل مع معرفة الفعل الخلاق . إنها ليست انعكاساً لكائن بل هي تطلع إلى خلق . وهي لذلك لا تعبّر عن نفسها أبداً بالمفاهيم بل بالرموز .

إنها الفعل الخلاق إذ ندركه من الداخل ، بالقصد الذي يمنحه الحياة . وهذه المعرفة ، على هذا الصعيد ، ليس « الكليّة »<sup>(١١)</sup> موضوعاً لها بل الشخصي والمعيش . إنها تعطي معنى للخلق وتطلق الفعل الخلاق . فهي نداء ، وهي فعل ، وهي شخص : شخص لأننا لا نستطيع تحديد « أنتيفون » أو « هملت » أو « فاوست » بمفاهيم ، ولأنهم إنما يمترون عن ذواتهم في أسلوب سلوك شخصي بإعادة تحريك المبادرة التاريخية للبطل .

الأسطورة ، في أعلى معانيها ، تجد موضعها إذن على مستوى المعرفة



الشعرية والقرار الإنساني المؤول الحر . على هذا المستوى وحده ، مستوى احتياز الفعل الخالق والاختيار ، نستطيع في وقت واحد أن نكتشف معنى الحياة والتاريخ وأن نصفيه عليها أيضاً . ذلك أننا لا نكتفي باكتشاف هذا المعنى كما نكتشف النظر من أعلى الجبل . ونحيي واحد أن نحتاز هذا المعنى بالمعرفة وأن نعطيه بالعمل ، أن نعيشه - في الأسطورة - كمعرفة وكسولين ، أن نجعل بصراً بمعرفة التاريخ الماضي في النظر الشامل للتقدم السابق وأن نشارك في التحقيق العملي النضالي لهذه الدلالة . إننا في الأسطورة نكتشف النظام ، يَمْتَنِيهِ الإنسان والقيادة .

والأسطورة إذا فهمناها على هذه الصورة ليست إذن نقبض المفهوم ، بل هي المفهوم ساعة يولد .

ولما كان الفن ، ببناء الأساطير ، إنما هو شكل غوذجي للفعل الخالق الذي يقوم به الإنسان ، إذ يبنى مستقبل الإنسان ، فإن صياغة فلسفة جمالية ليست رفاً نافلاً لدى الماركسية .

وهي مع ذلك مهمة عيرة ، لأن مؤسسي الماركسية ، ماركس وأتباعه ، لم يقوموا بصياغة منهجية للبادئ الجمالية . وكل ما يمكن العثور عليه في كتاباتها أحكام خاصة على هذا الأمر الفني أو ذاك ، تتخللها بعض الملاحظات المتصلة بالطريقة . وهذه عناصر ثمينة ، ولكن وضعها الواحد إلى جانب الآخر لا يكفي لتأليف فلسفة ماركسية للجمال . وهذه الطريقة المدرسية ، طريقة تجميع استشهادات تربط بينها باستنباطات وفقاً لقوانين المنطق الصوري ، لن تليح لنا أن نحدد وجهتنا في المرحلة الراهنة من تطور الفنون .

وينبغي لنا إذن أن نسير على نهج آخر لنمطي الماركسية ، في ميدان الفنون ، صياغة خلاقة .

وليس هناك إلا إشارة قصيرة لماركس يذكر فيها أنه كان ينتوي ، إذا ما

عرض لهذه المشكلة في دراسة منهجية ، أن ينطلق من جمالية<sup>(\*)</sup> هيجل على أن يطبق عليها نفس الأسلوب النقدي الذي انتهجه مع الفلسفة الهيجلية بصورة عامة .

ونحن لا نستطيع أن نجعل 'منطلقنا إلى التفكير' إلا مبادئ الفلسفة الماركسية كما نكتشف فيها النقطة التي يمكن أن يندرج فيها بحث في الجمالية .

وليس هذه قضية ثانوية ، بل هي قضية تفكير في روح الماركسية ذاتها ، وما تنتهي إليه فيها من أحكام سيكون بالغ الأثر على ما يتصل بتفسير جوهر هذه الروح .

ذلك لأن مشكلة الفن هي قبل كل شيء مشكلة الخلق ، وبالتالي فإن كل نظرة تشوّء الفعل الخلاق ، « مكتوبة » أو مثالية أو « معتدبة » ، سيكون لها في فلسفة الجمال نتائج يسيرة الإدراك على الفور .

ولذلك ، فإن النظرة إلى فلسفة الجمال هي حجر الزاوية في تفسير الماركسية .

\* \* \*

هناك طريقتان يمكن بالمشابهة أن تأخذنا بيدنا في البحث عن منطلق الجمالية ماركسية : الطريقة التي صاغها ماركس في « رأس المال » ، التي هي « منطق الكبير » ، ثم طبقها على الحالة الخاصة للاقتصاد السياسي ؛ والطريقة التي صاغها ماركس تحت اسم « المادية التاريخية » ، ثم أعطى أمثلة رائعة على تطبيقها ، ولا سيما في « ١٨ برومير لوييس بوناپرت » .

لقد كان ماركس ، حين يعرض لدراسة أحدث تاريخي ، يؤكد على أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم ، ولكنهم لا يصنعونه بصورة اعتباطية .

فنقطة انطلاق ماركس هي إذن نقطة انطلاق الفلسفة الألمانية ، ولا سيما « كانت » و « فيخته » و « هيجل » .

ولكن ، لئن كان لهذه المثالية الألمانية العظيمة فضل الكشف عن « اللحظة الفاعلة » في المعرفة ودون فعل الانسان الخلاق بصورة عامة حتى أصبحت تعتبر التاريخ كله خلقاً إنسانياً مستمراً للانسان ، فإن ماركس يختلف معها في أنه ينظر إلى هذا الفعل الخلاق نظرة جديدة ، نظرة مادية . فهو يؤكد على التفاعل المتبادل المستمر بين الانسان وبين موجودات الطبيعة الخارجة عنه والمستقلة عنه ، ويحاول أن يعرف كيف تنبثق الحرية من الطبيعة على مستوى العمل الانساني .

وماركس إذن ، كما ينفصل جذرياً عن المثالية برفضه تصور العمل على صورته المجردة فحسب ، أي كخلق للمفاهيم ، يختلف جذرياً أيضاً مع المادية « المكنوية » التي – يتجاهلها لحظة المعرفة الفاعلة ودور الانسان الخلاق – كانت تهبط بالمعرفة بحيث لا تكون إلا انعكاساً سلبياً للوجود وتهبط بالانسان الى حيث لا يكون إلا « محصّة أو نتاجاً للظروف التي تكون فيها والتي فيها ينمو .

وهذه الأشكال المختلفة لنظرية المعرفة نجدها منقولة الى الجبالية :

فالمثالية الموضوعية كانت تؤدي إلى تصور مفارق للجمال . كانت الجمال لدى أفلاطون سمة من سمات المثل أو الماهيات ، المفارقة بالنسبة الى الانسان . والمثالية الذاتية كانت ترى في الجمال ، لدى بعض « الرومانسيين » ( لدى « نوافليس » مثلاً ) انتاجاً أو اسقاطاً للذات ، بل تراه خلقاً « سحرياً » يقوم به الفرد .

والمادية « المكنوية » ، لدى « ديدرو » ومادبي القرن الثامن عشر الفرنسيين بصورة أعم ، كانت تجعل من الجمال خاصية من خواص الأشياء وتنتهي إلى « الطبيعية » التي لا ترى في الأمر الفني إلا انعكاساً بقلد الواقع ، مكتفياً بأن ينتقي من « الطبيعة » – لكي يمكنه – ما له قيمة المثل الأخلاقي .

أما الجبالية الماركسية فتختلف جذرياً عن هذه النظرات الثلاث المستمدة

من المثالية الموضوعية أو الذاتية أو المادية « المكنوية » .  
ولكن ، بدلاً من تعريف هذه الجمالية تعريفاً سلبياً ، خيرٌ لنا أن نطلق  
بما هو أساس في النظرة الماركسية إلى العالم والانسان : من منهجية المبادرة  
التاريخية والخلق الذي تتضمنه .

إذا كان الفن قد ولد من العمل ، فكيف يبلغ إلى أن يكون له وجود  
مستقل ؟

إن الفن أحد أوجه نشاط الانسان كموجود يُغيّر الطبيعة ، أي كعامل .  
ولقد أوضح ماركس كيف أن الانسان ، في مسار العمل ، ينتج أشياء يلي  
بها حاجاته : فمجموع هذه الأشياء ، التي لا وجود لها ولا معنى إلا للانسان  
وبالانسان ، يؤلف « طبيعة ثانية » ، عالم تقنية ، أو بالمعنى الأوسع عالم  
ثقافة وحضارة ، لا يمنعه ذلك من أن يظل طبيعة ، ولكن طبيعة إنسانية ،  
طبيعة أعيد بناؤها وفق خطط انسانية .

وهكذا تولد روابط جديدة بين الانسان وبين هذه الطبيعة المتكونة من  
منتجات انسانية ومؤسسات إنسانية .

والانسان اذ يغيّر الطبيعة يغيّر أيضاً نفسه ، اذ أن خلق موضوعات  
جديدة أمرٌ متضاد مع خلق « أنا » جديد . وهذا يعتمد بنا عن النظرة  
المثالية ، « الفيختوية » مثلاً ، الى العلاقات بين الذات والموضوع ، هذه النظرة  
التي ترى الذات خالفاً وحده ، كما يعتمد بنا عن النظرة المادية « المتقدية » نظرة  
« هولباخ » ، التي تحسب أن الموضوع مُعطى « جاهز » وثابت ، وأن الذات  
ليس الا انعكاسه السلي .

والواقع أن الإنسان ، اذ يُكثر من وسائل تلبية حاجاته ، يخلق لنفسه في  
الوقت ذاته حاجاتٍ جديدة ، حاجاتٍ قال عنها ماركس ( في مخطوطات  
١٨٤٤-١٨٤٤ ) انها الثروة الإنسانية الحقة التي يمتلكها الإنسان . فالانسان يزداد  
ارتفاعاً فوق هيمنته الأولى بقدر ما يخلق لنفسه احتياجات انسانية حقة ، اذ

أن هذه الاحتياجات ليست تعبيراً عن مجرد تلك العلاقة المباشرة الوحيدة مع الطبيعة ، علاقة المستوى الحيواني ككسكين الجوع أو كـرذع هجوم ، بل هي تضاعف كثيراً من علاقات الإنسان مع العالم فتجعل طَوَّعَ يديه صورة مباشرة للمعرفة ، هي صورة العلم ، الذي لا يمكن أن ينمو الا بقدر ما يتحرر الإنسان من غلِّ الضرورات المباشرة فيقوم بينه وبين الحاجة بعضُ البَوْنِ . ان هذا البَوْنِ يتيح انتهاز طريق الخيال ، والتصور الواعي للشاريع والأدوات الضرورية لتحقيقها ، وأخيراً انتهاز طريق المفهوم .

وبلوغُ البُعد الفني للعمل الإنساني ، شأنه شأن بُعده العلمي ، يقتضي هو الآخر بَوْناً يقطع الاتصال المباشر بين الحاجة وبين الموضوع المباشر لتلبيتها . حينئذ فقط يصبح في الإمكان تأملُ يدرك الإنسان معه في الموضوع لا ما فيه دلالةٌ تقع فحسب ، ليقتدي أو يلبس أو يعمل أو يدافع عن نفسه ، بل ما هو تعبيرٌ عن فعل الإنسان الخلاق . والموقف الجمالي إنما يبدأ حين يقتبط الإنسان وهو يكتشف في الشيء الذي خلقه ، لا مجرد وسيلة لتلبية حاجة ، بل ما يحمل في هذا الشيء الشهادة على قيامه بفعل خلاق . لقد كان ماركس ، في مخطوطات ١٨٤٤ ، يشير الى جدّة الإنسان الذي لا يعمل طبقاً لقوانين نوعٍ ما ، بل يعمل عملاً عالمياً ، وفق قوانين كل الأنواع ، وفقاً لقوانين الجمال .

والفن ، الذي يُلْده العمل ، لا ينفصل عنه بالضرورة ، إضافة إلى أنه لا يتعارض معه . انه - بالمعكس - يفصح عن كامل دلالة الشيء الذي أنتجه العمل ، عما يمكن تسميته « التفسير المزدوج » لهذه الدلالة ، يوفّر الشيء للإنسان « نقمةً » مزدوجاً : نقمة المباشرة ، الاقتصادية ، بوصفه نتاجاً قادراً على تلبية حاجة معينة ، ونقمة « الانساني » بصورة أعم ( أكاد أقول : نقمة الروحي ) ، أي ك موضوع يمكس للإنسان صورة ذاته كخالق ، بوصفه « مَوْضعةً » لقدرة الإنسان الابداعية ، ويوقظ في هذا الانسان عاطفة الفرح

والزمو ، ولكنه في الوقت نفسه يرقظ فيه شعور القلق والمسؤولية بتذكيره الدائم بهذه القدرة المبدعة .

فحينما يرسم إنسان العصر البرونزي بعض الخطوط المتقاطعة المتناظرة على الإناء الصلصالي الذي يشرب به الماء ، يتمتع هذا الشكل الترييني ببعض الاستقلال تجاه وظيفة الإناء النفعية المحضة ، استقلالاً يُفرح الإنسان بما له من قدرة على الخلق

مكذا تولد حاجة جديدة لم تكن من قبل في ملكوت الطبيعة ، فإذا هذه الحاجة - ككل الحاجات الأخرى التي ابتدعها الإنسان لنفسه ، وككل الوسائل التي اصطنعها لإرضائها - تقود إلى إغناء ذاته وإلى تبديله أعمق تبديل ، لأن حواسه نفسه تقوى وتصبح أكثر رهافة . فالعين القادرة لا على مجرد التقاط إشارة توحى بوجود خطر أو طريدة ، بل أيضاً على تمثلي الموضوع ، أي : لا على احتيازه بدالة تلبية حاجة « بيولوجية » ، بصورة وحيدة الطرف ، بل على التمتع بهذا الموضوع في كليته ، كموضعة لذاتية الإنسان ، لخوافه ولآماله ، لكرامته كخالقي ، هذه العين تكون قد أصبحت عيناً إنسانية . كذلك حين تميز أذننا بين صوت محرك « هليكوبتر » ومحرك طائرة نفاثة ، تكون هذه الأذن قد اكتسبت ثقافة بكاملها ، وأكثر من ذلك حين تلتقط في موسيقى فرقة ما نفعة نشازاً لأحد العازفين على الكمان فتستشعر معها الألم . ان حواسنا ، كما كان يقول ماركس ، قد أصبحت فيلسوفة : فهي تلخص ، في انعكاس مباشر في الظاهر ، كل المعرفة وكل القدرات التي اكتسبها الإنسان كنوع على مدى تاريخها . وفيها تعيش وتتمو حضارة مجتمع بكامله ، بدلاً من أن تستديم وحدها فيها ردود الفعل المباشرة وغير التراكمية للفريزة الحيوانية .

ان « نأنيس »(\*) الحواس هذا متضافر مع « نأنيس » الموضوع : فالحواس تصعب حواس إنسانية بعلاقتها بهذه الطبيعة « المؤنسة » ، صنيع العمل الإنساني .

وصحيحٌ أن بُنية أعضاء الحس وأدائها وظائفها لها أساس « بيولوجي » طبيعي ، ولكن هذه الأعضاء أصبحت انسانية بفضل ما مرَّ به البشر من تطور تاريخي واجتماعي طويل كان ماركس يقول : ان تكوين الحواس الحس هو صنع التاريخ العالمي للمجتمعات الانسانية .

و « الأنا » الذي يتمتع بهذه الحواس ليس فرداً متوحداً ، بل هو كائن اجتماعي يدخل في علاقات معقدة مع الطبيعة من خلال المجتمع . وهذه الطبيعة نفسها هي من صنع العمل الانساني .

\* \* \*

ان الفن - كالعامل - « موضوعة » للانسان . ومنتجاته - كمنتجات العمل - هي أهداف انسانية « موضوعة » ، هي مشاريع انسانية محققة .

ليس هناك إذن ، بين الفن والعمل ، ذلك التعارض الحاسم الذي يجعل العمل دائم الخضوع لمقتضيات حيوية تستعبده بالضرورة ، بينما يظل الخلق الفني محض حرية . ان « الغائية بلا غاية » التي يقول بها « كانط » ، وهي أساس كل النظرات المثالية والصوربة للجمال ، تُفقر فكرة الفن في الوقت نفسه إذ ترى تحقيق أغراض نفعية حصراً ومباشرة ، كما تُفقر فكرة الفن في الوقت نفسه إذ ترى فيه « أهية » ونشاطاً بلا هدف .

فالعمل والفن إنما هما حدثان أقصيان لنشاط خلاق واحد يحقق غايات إنسانية ويلبي مطالب إنسانية ، هي أحياناً حاجات خاصة « بيولوجية » في منشئها ولكن متزايدة التعقد ومتزايدة الصفة الاجتماعية ، وهي أخيراً حاجة الإنسان الأكثر عموماً وعمقا معاً ، حاجته إلى تحقيق إنسانيته الخاصة بفعله الخلاق ، حاجته « الروحية » الانسانية خاصة .

ولكن من الصحيح ، في مقابلة ذلك ، أن كل مجتمع بضاعي ، تولد معه « ألبنة » العمل بسبب من وثنية السلطة ، وعلى وجه العموم كل مجتمع منقسم

الى طبقات متعارضة تقود فيه علاقات الاستغلال والتحكم الى مزيد من خطر « الآلية » وتعميمها يشهد ازدواجاً أو انقصاماً في فعل العمل الذي كان واحداً باديء ذي بدء .

فمع ولادة الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، حين لا يعود الانسان ، أي الخالق والمعامل ، مالكا لأدوات الإنتاج هذه ، فيقدو عبداً أو قنّاً أو كادحاً « بروليتارياً » ، تنقطع الرابطة العضوية بين الغاية الواعية التي يضعها الإنسان لنفسه في عمله وبين الوسائل التي يستخدمها طلباً لهذه الغاية . وهكذا يصبح الخالق مفصولاً عن ناتج عمله الذي لا يعود ملكاً له ، بل يصبح ملكاً لمالك أدوات الإنتاج ، مولى العبيد أو السيد الاقطاعي أو ربّ العمل الرأسمالي . وهكذا لا يعود عمله تحقيقاً لغاياته الخاصة ، لمشاريمه الشخصية ، مادام يحقق غاياتٍ آخر غير . وهكذا لا يعود الإنسان في عمله انساناً ، أي عدد غايات ، وينقلب أداة ، لحظة في العملية الموضوعية للإنتاج ، أداة لإنتاج السلع وفائض القيمة . وتكون « الآلية » هنا : نزع ملكية .

وفي كل نظام قائم على الملكية الخاصة لأدوات الإنتاج ، لا يفصل العامل عن ناتج عمله فحسب ، بل عن فعل عمله ذاته أيضاً . ذلك أن ربّ العمل لا يفرض عليه غايات عمله فحسب ، بل أيضاً أدواته وطرائقه . وتصبح الحركات والواتر مفروضة من الخارج بحكم المكان المخصص للعامل في مسنّات الإنتاج ، ترسمها الآلة أو المكنة سلفاً ، كأنما تصبها محفورة في قالب ، على صورة خالية كل الخلو من الانسانية وبواتر أصبحت غالباً تفقد الرشد ، حتى تجعل من العامل ، وفق تمييز ماركس ، « ذبلاً من لحم لمكنة من صلب » . وتكون « الآلية » هنا قتلاً للشخصية .

إن مجموع أدوات الإنتاج الموجودة في حقبة تاريخية ما ، وبمجموع ما مثله من أدوات الثقافة والسلطان العلمية والتقنية ، هائلة عمل كل الأجيال الماضية وفكرها . والإنسان إذ يعمل فإن الانسانية السابقة كلها تكون حالة في



نشاطه ، فعمله هو التعبير عن « الحياة النوعية » للانسان ، عن كل المبتدعات التي كدسها النوع الإنساني . فاذا ما كانت أدوات الانتاج ملكاً خاصاً ، فإن كل هذا التراث الذي أودعت فيه الإنسانية الماضية جهدها الخلاق ، تراث الإنسانية بوصفها « كائناً نوعياً » كما يقول ماركس ، يكون في قبضة فئة من الأفراد يتصرفون بكل المخترعات المكسدة على مدى آلاف السنين من العمل والمعبودية الانسانيين .

الملكية الخاصة إذن هي الصورة العليا للأليّة ، تصبح فيها « القوة الاجتماعية قوة خاصة لأناسٍ قلائل » كما يقول ماركس في « رأس المال » . فرأس المال هو سلطة الإنسانية « مؤلّية » « مسولة » فوق رؤوس البشر كسلطة غريبة وغير انسانية . و « الأليّة » هنا قتل للانسانية .

و « أليّة » العمل هذه تقود بالضرورة إلى الفصل ، في العمل ، بين ما هو أداة في خدمة غايات لم يضعها العامل ، وبين ما هو خُلِقَ ، ما هو وضع أهداف وفي الوقت نفسه إمتياز طبقي في كل مجتمع مقسوم إلى طبقات . وهذه القطيعة بين العمل « المؤلّين » والعمل الخلاق تحمّل معها مفالطة : إذ بتأثيرها يبدو العمل « المؤلّين » ، على رغم كونه حدثاً تاريخياً ، كأنه شكل العمل « الطبيعي » وبالتالي شكله الحتمي الخالد . بينما يصبح العمل الخلاق ، عمل الفن ، مُفصلاً عن أصوله الأرضية ليدور وكأنه عطاء من السماء ، مفارق للحاجات الانسانية .

هكذا يمكن أن تجتمع لنا الخطوط الكبرى في دراسة نقدية ماركسية لمجالية هيجل .

يتبنى ماركس فكرة هيجل الرئيسية ( الذي استعارها هذا من فيخته ) القائلة بأن الانسان هو خلق الانسان خلقاً مستمراً للانسان . ولكنه يختلف مع فيخته وهيجل في انه لا يرى هذا الفعل الخلاق على الصورة المجردة « المؤلّية » صورة الخلق الفكري ، خلق المفاهيم ، وعلى الصورة « الفردية » الرومانسية ، صورة الخلق المتوحّد الاعتباري .

فعلُ الانسان الخلاق ، في منظور ماركس المادي ، هو العمل الحسي ،  
هو لحظة في التأثير المتبادل بين الانسان والطبيعة ، حيث الطبيعة تفرض على  
الانسان حاجاته وحيث الانسان ينبثق من هذه الطبيعة ويعطو فوقها بالانتاج  
الواعي لغاياته .

والخلق الفني قارٌّ في هذا المعمل ، بل هو لحظة العلماء ، لحظة اكتشاف  
غايات جديدة . انه ليس انتاجاً فكرياً فحسب ، بل هو تحقيقٌ للانسان  
بكلّيته .

٢ - وماركس ، خلافاً لهيجل ، يميز بين « الأليئنة » و « الموضوعّة » .  
فالْمَوْضُوعَةُ هي الفعل الذي به ، إذ ينتج الانسان موضوعاً ، يحقق هذا الانسان  
غاياته الخاصة . أما « الأليئنة » فهي الصورة التي تتخذها هذه الموضوعّة في كل  
وضعٍ اقتصادي واجتماعي يسيطر عليه نظام السوق ، وبصورة خاصة في كل  
نظام تنقلب فيه قوة العمل الى سلعة . يقول « فاسكين » في كتابه « الأفكار  
الجمالية عند ماركس » : « ان الموضوعّة قد أتاحت للانسان أن يرتقي من الطبيعي  
إلى الانساني ، أما الأليئنة فهي تعكس هذه الحركة » . ومثل هذه الظروف  
التاريخية هي التي أدت إلى الفصل بين تحديد الغايات ، كامتياز للطبقات المتسلطة  
وبين تحقيق هذه الغايات ، تحقيقاً ينقلب فيه الى وسائل كل أولئك الذين  
لا يملكون أدوات الانتاج . ومن هذا الانفصال الاساسي ، النتائج عن الانقسام  
إلى طبقات ، تولد كل الانفصالات الأخرى : بين الوعي والبدن ، بين المشروع  
والتنفيذ ، بين العمل اليدوي والعمل الذهني ، وبين العمل والفن .

٣ - وماركس ، على خلاف هيجل ، لا يرى في الفن شكلاً من أشكال  
المعرفة فحسب . فالفنُّ لدى هيجل ( وكذلك الدين ) لا يتميز عن الفلسفة  
إلا بشكله وبلغته : فهو يُعبّر بالصورة وبالرموز عما تستطيع الفلسفة تعبيراً  
أكملَ عنه بالفاهيم .

أما ماركس ، الذي لا يعقل العمل على شكله المجرد فحسب ، شكل انتاج

المفاهيم ، بل على شكله الحسي ، شكل إنتاج أدوات جديدة تولد حاجات جديدة ، فهو يفتح أمام الانسان الاجتماعي أفقاً لا حدود له للخلق والتحوّل أفقاً يستطيع به أن يكتشف ما هو من صميم الفن ، سواء في غروته ، الذي ليس إرضاء حاجة خاصة لدى الانسان بل إرضاء حاجته الانسانية حقاً إلى أن « يَتَمَوَّضَ » كخالق ( بنفس المعنى الذي يقصده ماركس حين يقول في « رأس المال » : ان حرية انطلاق القوى الخلاقة في الانسان ، وقد تحرر من حاجاته المادية ، تصبح في الشيوعية غايةً في ذاتها ) أو في لغته ، التي ليست لغة المفهوم بتعبيره دائماً عن واقع ، عن موضوع أو علاقة متكونة سلفاً ، بل هي لغة الشعر في أعمق معانيه ، لغة الاسطورة التي تعبر لا عن واقع مصنوع من قبل بل عن واقع في حالة الصنع ، واقع غير مكتمل ، ويعمل في ذاته بذرة مستقبل لا يستطيع التنبؤ به بعد .

\*\*\*

إن تعميق نظرة الماركسية إلى الفن ، إذن ، يتيح لها أن تفتح صدرها للاغتناء بأثنى الدراسات الجمالية منذ قرن ونصف القرن ، بتبصرة هذه الدراسات من المغالطات ومن « أليسة » أشكالها الرومانسية أو الصوفية .

ان النظرة الحديثة إلى الفن ولدت من تأكيد استقلال الانسان ، فالفن لديها خلقٌ لا محاكاة . على ان بعض الرومانسية حاد بهذه الفكرة عن جدّدها بمحوه الحدود بين « الأنا » و « اللا أنا » ، بين الحلم والواقع . ولكن هذا ليس إلا واحداً من جوانب الرومانسية .

فاذا شئنا التبسيط الموجز فلنقل إن في وسعنا أن نمثل لدى « روسو » على ينبوع لثياريّن من تيارات هذه الرومانسية .

— التيار الأول ينتسب إلى « هواجس متنزّه متوحّد » ، وهو قد غما في

« اتجاه مثالية سحرية » كان « نرفاليس » يمثلها الأكثر غموضاً ، وعاش على حلم الاتحاد الصوفي بالطبيعة .

— أما التيار الثاني فينتسب إلى « المقد الاجتماعي » ، وينطلق من فصل الانسان وهو يبنى ثقافته و « استقلاله الذاتي » في العالم الطبيعي كما في العالم الاجتماعي .

وعن هذا التيار تولدت النظرة الحديثة إلى الفن ، عبّر « روسو » والثورة الفرنسية ، والفلسفة « الكلاسيكية » الألمانية ، فلسفة كانط وفيخته وهيجل ، التي قال عنها ماركس إنها « النظرية الألمانية للثورة الفرنسية » .  
ونقطة الانطلاق ، هنا أيضاً ، نجدما عند « فيخته » .

ففي « تأملات تستهدف تصحيح حكم الناس على الثورة الفرنسية » ، نشرها عام ١٧٩٣ ، في ذروة عهد « روبسبير » ، نراه يطبق على تبرير الثورة طريقة فلسفة « كانط » ومعاييرها ليضفي الشرعية على الانتقال من النظرية إلى الممارسة ، فيوحد في نظريته بين « الثورة الكوبرنيكية » التي أحدثها « كانط » في نظرية المعرفة والتي تخلق عالماً جديداً للحقيقة انطلاقاً من فعل الفكر ، الفعل الحر المستقل بذاته ، وبين الثورة التي تحققت في فرنسا فأنشأت حقاً جديداً يعترف للمواطن بالمبادأة التاريخية وبحرية عدم الإنصياع إلا للقوانين التي استنساها لذاته أو منحها موافقته .

وهذا التوحيد ، الذي يمثل سَنَدَ أولوية الممارسة والعمل ، يؤلف روح فلسفة فيخته .

فما يستتبعه « الأنا المحض » هو ما ينطق ويعمل ، في ذاتي « أنا » باسم الإنسانية بجمعومعها . ونموذجه الفعل الخلاق لدى الفنان . يقول في النظام الاجتماعي : « ان الفنون تحول وجهة النظر المفارقة إلى وجهة نظر مشتركة » .

ثم جاء « غوته » بكل هذه النظرة إلى الفن الخالق ، في « نقد الدراسات

حول تصوير ديدرو . يقول : « إن الخلط بين الطبيعة والفن هو مَرَضٌ عَصْرنا ... على الفنان أن يؤسس في الطبيعة ملكوته الخاص به ، خالقاً ، انطلاقاً منها ، طبيعة ثانية » .

وهذا المنحى في تصور الفن ، الذي ترجع إليه كل الجمالية الحديثة ، امتد إلى فرنسا في مطلع القرن التاسع عشر . نقلته إليها « مدام دوستايل » كما يقول الأستاذ « جيلسون » - بادئة باستخلاص الاتجاه الأساسي في الفلسفة الألمانية . تقول في كتابها « عن المانيا » : « ليس من فيلسوف قبل فيخته ذهب بالتالية إلى مثل هذا المدى من الدقة العلمية : فهو قد جعل من قاعلية الروح العالم كله ... وهذا النظام هو الذي جعلهم يتهمونه بالكفر ، إذ كان يقول إنه في محاضراته التالية «مقبِلٌ على خلق الله ... مع أنه كان يقصد بذلك أنه سيوضح كيف أن فكرة الألوهية تولد وتنمو في روح الإنسان » .

ثم كانت خطواتها الثانية استخلاص النتائج الجمالية لهذه النظرة : الألمان لا يرون أبداً في تقليد الطبيعة - كما اعتاد الآخرون أن يفعلوا - غرض الفن الأول ... إن نظريتهم الشعرية ، من هذه الزاوية ، متفقة كل الاتفاق مع فلسفتهم .

هكذا ولدت النظرة إلى الفن على أنه خلق . وقد أخذ بها « دولاكروا » وزادها قوة ، صريحاً في القول بأنه استثمارها من « مدام دوستايل » . يقول في مذكراته ( ٢٦ كانون الثاني ١٨٢٤ ) : « لقد وجدت لدى مدام دوستايل شرحاً لفكرتي عن التصوير » . على أنه حين قام بعرض منهجي لأرائه في مقالاته الأساسية « الواقعية والمثالية » ، تبسّى آراءها الرئيسية بشأن الفلسفة والجمالية الألمانيتين وبشأن الواقعية والدور الأخلاقي للفن ، دون أن يشير إلى مصدر هذه الآراء : « الفن خلق وليس بتقليد » . « على الفن أن يسمو بالنفس لا أن يعظمها ويقنمها بالنظريات » .

ثم جاء « بودلير » انطلاقاً من آثار « دولاكروا » ومن أحاديثه معه ،

يضع أسس كل الجمالية الحديثة ، مستعيراً في الوقت نفسه فكرة « غوته » الرئيسية : فكرة خلق الفنان طبيعة ثانية .

ومن الشائع المبذول في تاريخ الفن المعاصر ، أن نلاحظ توسع الأفق الفني منذ قرن ، في الزمان والمكان ، وتزايد اهتمام الفنانين - لا سيما التشكيليين منهم - بالفنون غير الغربية : اهتمام « الانطباعيين » - ولا سيما « فان غوغ » - بالرسوم اليابانية ، و« غوغان » بفنون اندونيسيا والمحيط الهادىء ، و« ماتيس » و« بول كلي » بالفن الإسلامي والفارسي ، و« السرياليين » و« التكعيبيين » - ولا سيما « ليجه » و« بيكاسو » - بفنون افريقيا السوداء وآسيا وأوقيانوسيا وأمريكا قبل كريستوف كولومب .

ولكن تفسيرات هذه الظاهرة التي لا ريب فيها ، لم تصل بعد فيما يبدو الى اكتشاف دلالتها العميقة .

فهي غالباً ما تُعزى إلى مجرد الحاجة للهروب أو للتمرد ، ك محاولة سلبية فحسب ، ك رغبة في التحرر من التقاليد .

ويضيف بعض المفسرين أحياناً ؛ أن الفنانين الذين يشقون طرقاً جديدة ، ما يكادون ينكرون الفكرة القائلة بأن الفن اليوناني « الكلاسيكي » وفن عصر النهضة هما المصدر الوحيد الممكن لمعايير الجمال ، حتى يبحثوا عن ضمانة أو عن مؤيد لموقفهم في تقاليد أخرى ، إما زماناً بالرجوع من فن روماني إلى الفن « البيزنطي » أو « السومري » ، وإما مكاناً بالاستناد إلى الفنون غير الغربية .

ومن المؤكد أن هذه الاهتمامات ليست غائبة عن أذهان فنانينا المعاصرين ، ولكنها لا تأتي إلا في الدرجة الثانية .

\* \* \*

حين لا يعود مقياس الجمال يقتضي الاستناد إلى واقع خارج عن الأثر الفني ، واقع محدد بصورة واحدة ونهائية ووفقاً لأحكام العقلانية اليونانية أو « تقنية »

عصر النهضة ، فإن فكرة الواقع نفسها هي التي تتدور موضع نظر ، إذ أن تعريفها ذاته يبدو عرضة للتطور تبعاً لتطور الانسان والعلم والتقنية والعلاقات الاجتماعية ، أي بكلمة واحدة : تبعاً لفاعلية الانسان .

وبالتضاد ، لا يعود في وسعنا أن ننظر إلى اللوحة الفنية :

— لا على أنها مرآة ينمكس فيها عالم خارجي لا يتغير ،

— ولا على أنها شاشة بيضاء ينمكس عليها عالم داخلي سرمدى .

— بل على أنها « نموذج » ( بالمعنى الذي تعطيه « السبرانية » لهذه الكلمة ) :

« نموذج » تشكيلي للعلاقات بين ذينك العالمين ، أي بين الانسان والعالم ، « نموذج » متغير في كل حقبة من حقب التاريخ تبعاً للسلطات التي يكتبها الانسان على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى ذاته .

ومن هذا الاتجاه يستمد كل التصوير الحديث لغته :

إن الرسم ، يوماً بعد يوم ، لم يعد يعني خطأ لقسمات صورة ما أو رمزاً مجرداً لمعاطفة ، بل أصبح بشكل متزايد يعني الأثر الذي تخلفه حركة البصمة التي يخلفها فعل .

واللون لم يعد بالضرورة درجة الصبغ الموضعي للأشياء ، ولا الأثر الانطباعي للشمس والحياة ولا رمزاً ذا قيمة انفعالية محضة ، بل هو يكتب قيمة بنائية ، يخلق المكان ويبنيه ولا يتقبله كمعطى « جاهز » .

والتأليف أو التوزيع لم يعد بالضرورة ضرباً من الإخراج ، خاضعاً لقوانين الأشياء المادية والهندسية ، ولا ترتيباً ترتيبياً أو موسيقياً فحسب ، بل أصبح بناءً لنموذج يعبر عن بُنية فعل . إنه لم يعد خاضعاً للأشياء الخارجية أو لمجرد الاشتراك الخلفي في صيرورة العالم .

هكذا أصبحت اللوحة موضوعاً لا تقاس قيمته بالنسبة إلى عالم يفترض فيه أن يمثل . أصبحت قيمتها في ذاتها ، ك موضوع تقني ، مع فرق واحد هو أنها ليست موجهة لخدمة عمل فردي ، بل لتقدم في كل حقبة « نموذجاً » يعبر عن

قدرتنا على خلق العالم أو على تسميره وعن اطمئناننا إلى هذه القدرة .  
وانطلاقاً من هذا ، ينتشر ما يمكن أن نسميه صياغة « النموذج التشكيلي »  
للأنسية العالمية ، التي يمتاز بها عصرنا . فالمصورون لم يعودوا يعتبرون عن  
العلاقات بين الانسان والعالم ، وبين الطبيعة والثقافة ، على هدى « النموذج »  
العقلاني والتقني وحده ، النموذج الذي صاغ جوهره عصر النهضة ، بل مستوحين  
العلاقات التي تصوّرها وعبر عنها الفنانون غير الغربيين في لغة مفارقة . والشيء  
المشارك والأسامي في هذه المحاولات على تنوعها منذ قرن ، هو أن المصادرات  
الأساسية في التصور الغربي للعالم منذ عصر النهضة أصبحت عرضة للانكار .  
فالجاليّة التي أصبحت تقليدية منذ عصر النهضة كانت مبنية على تصوّر  
للعالم وللانسان يعتبر الانسان - كفرد - مركز كل الأشياء ومقياسها ، في عالم  
محدد المدى مرة واحدة ونهائية بموجب هندسة « اقليدس » وفيزياء « نيوتن » .  
وكانت قوانين نسب الأبعاد ، كما استُنت في عصر النهضة ، تعتبر عن هذه  
النظرة إلى الانسان والعالم . وفي هذا الإطار السرمدي كان المصور يعيد بناء  
الظواهر الحسيّة وينظمها وفقاً لقواعد تعتبر في وقت واحد طبيعية وحكيمة .  
على الأقل ، هكذا كانت النظرية . أما عملياً فإن اولئك الذين أبدعوا  
عيون آثار التصوير « الكلاسيكي » خلال القرون الأربعة الماضية إنما كانوا  
عظاماً بتمردهم على مبادئهم . ويكفيها - مثلاً - واحداً - أن نذكر  
« المقالة في التصوير » التي كتبها « ليونارد دوفنشي » : فهي شهادة رائعة على  
إنسية القرن السادس عشر ، ولكنها تعطي صورة عن تقنية « ليونارد » لا عن فنّه .  
ثم كانت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، فساد المصورون  
يكشفون ، في الفنون غير الغربية وفيما قبل عصر النهضة ، ما كان الفن الغربي  
قد اقتفده خلال أربعة قرون . وبدلاً من المثابرة على الانطلاق من الظواهر  
الحسيّة وعلى ترتيبها خلبتهم العملية الماكسة ، فأخذوا ينطلقون من المعاناة  
الحية لقوى غير مرئية ثم يخلقون المقابلات التشكيلية القادرة على التمييز عنها .  
فكان في « جعل اللامرئي قابلاً للرؤية » - كما يقول « بول كلي » - تجديد



للأواصر مع روح الفن البيزنطي والفن الروماني ، اللذين كانت النهضة قد أنصَلَتْ نهجها ، إذا لم نقل أوقفت مسيرته .

في مثل هذا المنظور ينكشف في جلاء ينبوع الأخطاء التي كان يقبع فيها محاولو تعريف الواقعية ، في النظام الاشتراكي مثلا ، إنطلاقاً حصرياً من معايير الواقعية المستمدة من عصر النهضة ، والتي كانت في نهاية القرن التاسع عشر قد سبق لها دفع النقد البورجوازي الأشد محافظة إلى ألا يرى في ما سبق النهضة ، بنظرها إلى المكان واللون والتأليف ، إلا للجلجات بدائين ، وألا يرى في ما جاء بعدها معارض مصادراتها إلا عجز أدعياء وفجور منحطين

وليس ينبغي لنظرتنا الماركسية إلى الواقعية أن تترك أكثر ما في النقد البورجوازي محافظة وضيق أفق ، بل أن تفتح صدرها لتراث كل العصور الخلاقة الكبرى في تاريخ الإنسانية ، وأن تكون امتداداً لها جريئاً في خلقه . ويزيد من أهمية ذلك أن نظرة « معتدبة » للمادية التاريخية والجدلية قد ضاعت من خطر « نتائج » ذلك الموقف الغيبي الذي أخذ به النقد البورجوازي في أسوأ صورة . تلك النظرة هي التي كانت تعتبر مصادرات جمالية عصر النهضة خالدة لا سبيل إلى تغييرها .

ولنكتفِ بالإشارة إلى ثلاثة أمثلة من الأخطاء الجمالية الناتجة عن تشويه « مكنوي » للمادية التاريخية :

١ ) استخدام مفهوم « الانحطاط » الشامل في النقد الماركسي . وهذا ليس يحدد ، فاركس نفسه كان جزءاً من تلك « الهوسة المنفوخة » لدي فرنسي القرن الثامن عشر ، الذين كانوا - بفضل ماديتهم « المكنوية » - يفكرون على هذه الصورة : نحن أفضل من اليونانيين القدماء بتقنيتنا واقتصادنا ، ولذلك فإن فننا أفضل من فهم ! و « هنرياد » فولتير أفضل من « إلياذة » « هوميروس ! إن هذه الهاكمة لا تلقي بالاً إلى الإستقلال النسبي للشيء الفوقية ، وتؤدي إلى الاعتقاد بأن نظاماً اقتصادياً وسياسياً منحطاً لا يمكن أن ينتج إلا آثاراً فنية منحطة . مع أن هذا ليس صحيحاً حتى في الفلسفة : إن عصر التنسخ « الأمبرالي »

نفسه قد شهد ولادة آثار عظيمة ، علينا أن نتعلم منها . وماركيتنا نفسها ستفتقر إذا نحن فكرنا كالوأن « هوسرل » و « هيدغر » و « فرويسد » و « باشلار » و « ليفي ستروس » ، مثلاً لم يكن لهم وجود . بل إن هذا أكثر وضوحاً في الفن : فإن عصر الخطاط الرأسمالية وتسخ « الامبريالية » قد شهد ازدهار « الانطباعية » ، و « سيزان » و « فان غوغ » ، و « التكمينية » ، و « الضواري » (\*) ، كما شهد في الأدب آثاراً رائعة ، منذ « كافكا » حتى « كلوديل » .

٢ - هذا الاستخدام لفهوم « الخطاط » ليس إلا حالة خاصة من خطأ أكثر عمومية : خطأ ألا نرى في الفن إلا بُنية فوقية « ايدولوجية » ، وإلا انعكاساً لواقع متكون كله خارجاً عنه . إن فكرة الانعكاس « المكنوية » ليست أقلّ إيذاءً للفنون منها للعلوم .

وأن يكون الفن جزءاً من البنى الفوقية ، وبالتالي مرتبطاً بمصالح الطبقات ، أمر لا يشك به ماركسي . ولكن إرجاع الأثر الفني إلى « عناصره » الإيدولوجية ليس نسياناً لخصوصيته فحسب ، بل هو أيضاً عدم إدراكه لاستقلاله النسبي ولكون المجتمع والفن غير متسايرين في تطورها .

ولقد كان ماركس يلاحظ أن من اليسير تفسير الصلات التاريخية بين مآسي « سوفوكل » وبين النظام الاجتماعي الذي ولدت فيه ، ولكنه يضيف أنه يظل علينا بعد ذلك أن نفسر لمَ لا تزال هذه المآسي حتى اليوم ، وفي نظام مختلف كل الاختلاف ، تمنعنا لذة جمالية بل تبدو لنا نماذج فنية لا تُبارى .

٣ ) أما الخطأ الثاني فهو في أن نفسر احتفاظ الأثر الفني بقيمته عبر الأنظمة الطبقيّة بسبب واحد هو كون الفن صورة من صور المعرفة . فليس من شك ، كما أثبت ذلك - مثلاً - ماركس فيما يتصل ببلزاك ، ولينين فيما يتصل بتولستوي ، أن الآثار الفنية الكبرى لها قيمة المعرفة . ولكن رد الفن إلى هذا الجانب وحده هو مرة أخرى نسيان خصوصية الفن . وليس يكفي أن نكرر بعد هيجل ، أن للفن صورة خاصة من المعرفة ، لأنه ليس صحيحاً أن الفن يمثلنا

بالصُور ما تملنا إياه الفلسفة أو التاريخ بالمفاهيم . فإنا لا نستطيع أن «أترجم»  
«دون كيشوت» أو «هملت» ، أو أية قصيدة أو لوحة ، أو أية قطعة  
موسيقية ، إلى مفاهيم . ذلك أن خاصة الأثر الفني هي بالذات أنه ثراء  
لا ينضب ، سواء في موضوعه وفي لفته .

في موضوعه ، الذي هو الإنسان بوصفه كائناً فِعْلاً ، خلافاً . فحين تتَمَلَّى  
لوحة « طبيعة ميتة » رسمتها « سيزان » ، كما سبق لنا القول ، فنتشمرنا بتوازن  
يرشك على الانقطاع ، ثم لا يبدو لنا هذا العالم ، المؤلف من مائدة وطبق وثلاث  
تفاحات ، مُردوداً عن السقوط في الهاوية وهو على حافتها إلا بالفعل الإنساني  
الراشد ، إلا بحُسن التركيب الفني ، فإن هذه اللوحة هي التعبير التشكيلي عن  
الحقيقة القائلة إن الواقع ليس شيئاً معطىً فحسب ، بل هو مهمة تقتضي الأداء .  
إن الأثر الفني هو بقطة مسؤولية ، وتذكير بما هو الإنسان ، تذكير بأنه  
مبدعٌ وبأنه مسؤول . وهذا يصح على « انتيفون » كما يصح على « فاوست » .  
ولغة الفن وثيقة الارتباط بموضوعه . وهي مثله ، بالضرورة ، لا تنضب .  
إنها خالقة أساطير ، أي خالقة « نموذج » للإنسان وهو يتخطى ذاته . وإذا  
كان المفهوم تصيراً عما هو مفعول ، عما هو كائن سلفاً ، فلغة الفن شعرٌ أو رمز ،  
أي لقاء غير متوقع بين حدودٍ لفظية ، لا يعطينا واقعاً مكتمل الصنع ، بل  
يحملنا نستشرف واقعاً لا يزال في طريق الصنع .

الفن إذن معرفة ، ولكنها معرفة نوعية ، بموضوعها وبلغتها : معرفة بقدرة  
الإنسان الخالقة ، وفي لغة الاسطورة الخالدة الثراء .

وهذه النظرة الى الواقع الذي يستهدفه الأثر الفني تتضمن واقعية غنية  
بقابليات التوسع والتجدد إلى ما لا نهاية ، كذلك الواقع ذاته ، واقعية ليست  
بمجرد انعكاس لذلك الواقع بل هي إسهامٌ في خلق واقع جديد .

والماركسي لا يرى في تاريخ الفن تاريخٌ وعي الذات كما كانت هيجل يستمد ،  
بل تاريخ خلق الذات .

والإعتراف بهذه الخصوصية النوعية للخلق الفني يتأدى بنا الى استنتاجات

مائة لتلك التي عرضنا لها في مجال العلوم .

قلو أننا ارتضينا التعريف « المعتدي » للواقع بصورة نهائية ، لاستبعادنا من الواقعية كل ما هو خلقٌ لواقع جديد ، ولكان في ذلك زعمٌ لتحديد معايير مفروضة للواقع أو للسلوك الأخلاقي صالحة إلى الأبد .

هذا بينما الاعتراف بالدور الخلاق للفن يقودنا إلى أن نتخى ، لا أن نقبل فحسب ، وفي الفن كما في العلوم ، كثرة خصبة من المدارس والأساليب .

وانطلاقاً من هذه الحركة الجمالية الضخمة يمكن أن تبدأ صياغة جمالية ماركسية ، لا تفرض على الفنان التمثيل على شعارات قصيرة الأجل ، على واقع أصبح متجعداً أو على أخلاق أسبقت عليها القدسية ، بل لندعوه - إنطلاقاً من وعي مدرك لقوانين تطور التاريخ في عصرنا ومن وعي حادٍ لمسؤوليته الشخصية تجاه هذا التطور ، وكذلك انطلاقاً من إدراك واضح لما هي الاشتراكية في جوهرها - إلى المشاركة في بناء مستقبل الإنسان . ان الاشتراكية - فيما وراء اللحظة السلبية ، لحظة الصراع الطبقي ، التي تتعرف فيها بالمقاومة مع الماضي - هي النظام القادر على أن يجعل من كل إنسان إنساناً ، أي خالقاً في جميع الميادين ، في الاقتصاد والسياسة والثقافة . وإعطاء الفنان هذا الوعي هو عونٌ له على أن يقوم بدوره ، دور إيقاظ البشر على وعي صفتهم الإنسانية ، صفة الإنسان الخالق .

\* \* \*

هذا التمجيد لدور الذاتية ، هل يعني تنازلاً عن مواقع المادية التاريخية ؟ لا ، على أية صورة . بل إن كل ما يستهدفه رفضٌ زعمٌ كاذب العلمية ، هو الزعمُ بامتلاك زمام الصيرورة التاريخية ، وبالإسكاف بناسية الوقائع بمد تصويرها وكأنها جلايدٌ من المادة لا ينال منها فساد ولا تحول ، والزعمُ أيضاً بأننا المهندسون الذين يعرفون سلفاً الخطأ الشاملة ، كائنا الأب الذي في الساعات وعنايته الروبانية في « الخطاب حول التاريخ العالمي » ( تأليف « بوسويه » ) ، والزعمُ أخيراً بأن بين أيدينا وصفة جاهزة من القوانين

لاحكام ترتيب تلك المواد الأولية .

إن هذا النقد التاريخ لا ينتهي إلى خرائب . فهو لا يتنازل عن أمل الوصول إلى تاريخ علمي ، ولكنه يوضح أن التاريخ الذي يسمي نفسه كذلك ليس دائماً كذلك . فالتاريخ العلمي ليس الدفاع عن العقائد ولا حياة القديسين ، ولا هو « فلسفة التاريخ » ، يسكنها شبح « الفكر المطلق » الميجيلي وقد تزعت عنه القدسية فحسب . إنه قبل كل شيء تاريخ إنساني .

إنه تفكير في صيرورة الإنسان والزمان . تفكير لا يبدأ بالزام التشكك المبدئي ، التشكك الهدام الذي يقود إلى اليأس ، بل يبدأ من الشك المنهجي ، الذي يدل اسمه نفسه على أنه يؤدي إلى مكان ما : إلى يقين أكثر وثوقاً من يقين التصديق الساذج .

إن الزمان - بالإنسان - يكتسب وتيرة جديدة ودلالة جديدة . فإذا كان زمان الطبيعة يقاس بمحركة المادة وتثيراتها ، فإن زمان الانسان ( باعتبار أن هذا الإنسان لم يعد كبقية الأنواع الحيوانية كأنثاً يتلام مع الطبيعة فحسب ، بل أصبح كأنثاً يغير الطبيعة فيتغير هو نفسه أيضاً ) يقاس بالقرارات والمبدعات . وهذه القرارات والمبدعات ليست اعتباطية ، بل هي مشروطة بالقرارات والمبدعات السابقة . ولكن الإنسان ليس مجرد حلقة ، ضرورية ومعدومة الأثر مما ، بين الماضي والمستقبل . بل إن الحاضر هو أوان التقرير ، أوان اتخاذ الإنسان مسؤوليته تجاه الحادث ، مع الوعي بأن فعله ليس مجرد نتيجة لماهية هو ثمرة المحتومة ، بل هو اشتراع لبداية جديدة ، يخلق إمكانات جديدة وحظوظاً جديدة ، وبأنه ما من نسج علمي يبلغ من القوة ما يحول دون البدء بقرضه انتظاراً لتمزيقه . فالتاريخ العلمي حقاً هو ذلك الذي يأخذ في اعتباره خصوصية موضوعه ، هذا الموضوع الذي لا يتأهل مع موضوع الفيزياء أو « البيولوجيا » أو علم الفلك . التاريخ العلمي حقاً هو تاريخ البشر بوصفهم مسؤولين عن المستقبل . وحياة كل فرد تكون حقاً « تاريخية » ( لا بيولوجية ) حين تتألف من قرارات حرة .

وهذا الأسلوب في فهم التاريخ هو أيضاً أسلوب في فهم الحياة . فاللاركية حين افتتحت بالمادية التاريخية عصرأ.جديداً في التاريخ ، وضمت تحت تصرف الانسان وسائل جديدة ليبنى بها مستقبل نفسه . وقيام نظرتها إلى الإنسان والعالم على ممارسة الإنسان الخلاقة يجعلها علماً منهجياً للبادرة التاريخية . وبالتالي فإن هذه النظرة إلى العالم هي في الوقت نفسه لحظة في تحرير الانسان .

فإذا ما أصبحت « معتقدية » بزعيم الأخذ بالتاريخ العلمي ، وتحتوت على شكل رسم تخطيطي للنمو في خمس مراحل ذات قيمة كلية وثابتة ، فإنها لا تعود بنا فحسب إلى « فلسفة للتاريخ » أثبت ماركس بطلان جدواها ، بل هي أيضاً تفرس قدرأ جديداً ، وتعارف بقضاء مكتوب جديد لا مهرب منه ، مع كل ما تجر إليه « معتقدية » الفكر من تعصب في السلوك .

إن زمان التاريخ ليس ذلك الهيكل الفارغ الذي لا بد أن تسكنه الأحداث والناس أياً كان الثمن . فإذا كان كثير من أعمالنا ليس ملكاً لنا ، أو لم يعد ملكاً لنا ، بحكم جدلية « الآلية » و « الوثنية » التي كشف لنا ماركس عن أسرارها والتي ما تزال بعيدين عن استكمال تحليلها ، فكيف يكون لأي وجود شخصي ما دلالة حقيقية ؟ وهل الانسان موظف فحسب في خدمة البنية وتصاريح الظروف ؟

هذا السؤال يطرح نفسه على الكاتب الروائي ، الذي قالت عنه : « ابلسا تريولي » إنه « القدر المحتوم لأبطاله » . فإلى أي مدى يسمُنا التنبؤ بمستقبل رجل ما كما لو كان بطلاً في رواية ؟

أليس الزمان الروائي ، المصنوع من مبادرات الانسان أكثر مما هو مصنوع من سلبياته ، أقرب إلى الحقيقة الانسانية ، إلى الحقيقة التاريخية ، من زمان الساعات والتقاويم الذي يحاولون حشو « الأحداث » فيه لأنهم إنما ينسون كونها « أحداثاً » تاريخية ، أي إنسانية ، « أحداثاً » بمعنى أنها « محدثة » مخلوقة ، لا بمعنى معطيات جامدة ؟

هكذا تعود بنا قضية الإنسان والزمان إلى مسألة الفن والواقعية .

هل الرواية من التاريخ ، أم للتاريخ من الرواية ؟  
إن هذا ليس لمب ألفاظ ، ولكنه خيارٌ تجاه الزمن  
فالرواية ليست حلقة في سلسلة الزمان . إنها كالأسطورة سابقة للزمان  
وهذا لدى الماركسيّ تعريفُ الخلق : فالعمل الانساني حقاً هو ذلك العمل  
الذي يسبقه الوعي يهدفه ، يسبقه مشروع يصبح سنّاً له . والعمل الفني هو  
تلك الصورة الشاملة للعالم وللذات ، التي لا يملك الانسان احتيازها إلا متى اتخذ  
قراراً وأكد وجوده كخالقي . فالأسطورة إنما هي نموذج عمل يتقابل مع نظرة  
شاملة للعالم ولدالاته .

ولئن كان العلم يُضائل ما في هذه النظرة من اعتباط ، فهو لا يملك أبداً  
تحطيم جذورها لأن جذورها هو الانسان نفسه بوصفه خالفاً : خالقي مشاريع  
وقرارات وأفعال ، خالقي أساطير ، خالقي تاريخه ذاته ، خالقي فنه ومستقبله .  
جذورها هو تعريف الانسان ذاته ، هذا الذي يميزه عن الحيوانات الأخرى  
والأشياء الأخرى التي هو منها .

فالواقع الانساني حقاً هو هذا «الإسقاط» أو هذا المشروع ، هذه «المفارقة»  
حسب التعبير اللاهوتي . والفن بسيمته التنبئية يعبر عنّا هو جوهر في  
الإنسانية . والعمل الفني هو الواقع الانساني في طريق الصنع .

لن تكون الواقعة كافية إذن ، إذا كانت لا ترى الواقع إلا في ما تستطيع  
الحواس إدراكه وما يملك العقل وسائل تفسيره . فالواقعية الحقيقية ليست تلك  
التي تمرض قدر الانسان بل تلك التي تصرفُ جُلَّ اهتمامها إلى خياراته . ذلك  
أن الواقع الإنساني حقاً هو أيضاً هو كل ما لم تفدّه بعد ، كل ما تستهدف أن  
تكونه ، عبر الأسطورة والخيار والأمل والقرار والكفاح .

هناك إذن زمان الأشياء ، الذي يقاس بالمكان ويحتوي الإنسان كواحد من  
عناصره . وهناك زمان الانسان ، زمان اختراع الذات ، الذي يقاس بالقرارات  
المسؤولة . ونسيج حياتنا محبوك من هذا الزمان المزدوج ، ومعضلتها  
وروعتها معاً هما في أن تراهن على انتصار زمان الانسان .

## خاتمة



## مدخل إلى مناقشة هذا الكتاب

قبل سبع سنوات ، في كتابي «زواياَ فنظر إلى الانسان» ، وهو استعراض للتيارات الرئيسية في الفكر المعاصر ، أدخلتُ الحوارَ في قلب الكتاب ذاته ، وذلك بأن طلبتُ إلى المؤلفين الذين عرضتُ لهم أو إلى تلامذتهم أن يردّوا هم أنفسهم على التفسير الذي قدمته لأرائهم . وقد أُنحت هذه الطريقة بدايةً من الإنفتاح ، ثم جاءت مبادراتُ « مركز الدراسات والبحوث الماركسية » بالدعوة إلى مناظرات عامة بنفس الروح ، ثم إلى « أسابيع الفكر الماركسي » ، نقطة انطلاقٍ إلى حوارٍ واسع جداً بين الأحياء <sup>(١)</sup> .

وهذا الحوار الذي افتتحه ماركسيون فرنسيون ، والذي جعلته الظروف الخاصة بفرنسا يتجه أكثر ما يتجه نحو الكاثوليكين ، لم يلبث أن اتسعت مبادئه فجأة حين ظهرت الرسالة البابوية « السلام على الأرض » ، ثم عُقد « المجمع المقدس » فكانت تعبيراً عن إرادة عناصر الكنيسة الأكثر حيوية أن تدخل في « حوار » مع العالم .

ولقد أتاح هذا التقليد لمختلف الأطراف أن تدرك الدلالة العميقة لهذا الحوار ، الذي ليس صورةً لطيفةً مهيبة للعجاج بين مذاهب « معتقدية » كلٌ منها على قناعة بأنه يملك زمام الحقيقة الكلية فليس له إلا الهدف « التكتيكي » ،

---

(١) لتذكر : على سبيل المثال : مناظرات الأسبوع الأول للفكر الماركسي عن « الماركسية والوجودية » ( ١٩٦٢ ) ، ثم الحوار الموسع حول « الأخلاق المسيحية والأخلاق الماركسية » وبعده ملخص المناظرات حول « الانسان المسيحي والانسان الماركسي » ( ١٩٦٤ ) .

هدف هداية الآخر إلى هذه الحقيقة ، ولا هو - هذا الحوار - محاولة للاستماعة عن الصراعات الضرورية ، ولا سببا للصراع الطبقي ، بل لقاءات لفظية فحسب تعتبر غاية في ذاتها ، ولا هو أخيراً محاولة « تحثيرية » و « غنوصية » تضع كل الآراء على صعيد واحد وتعتبر ان في كل منها شطراً من الحقيقة يساوي شطر الآخر . بل ان هذا الحوار منهج في البحث يسمح لنظريتنا باغتناء بكل نشأة من الحقيقة قد نقيبتنا انطلاقاً من مواقف نظرية مغايرة ، كما يتيح لها - على وجه الخصوص - تطوراً حياً لحقيقتها الخاصة ، وذلك بأن تأخذ في اعتبارها كل جديد يولد كل لحظة . وهكذا يستهدف الحوار بين البشر ، فيما وراء ذاته ، حواراً بين البشر وبين العالم الذي بينونه .

ولئن كانت « زوايا نظري إلى الانسان » تؤلف نقطة انطلاق ، فإن هذا البحث حول ماركسية القرن العشرين لا يزعم أبداً لنفسه أنه نقطة وصول أو استخلاص نتائج ، بل يريد أن يكون « كشفاً » أولاً وموقفاً بما تستطيع الماركسية نفسها أن تكسبه من وراء هذا الحوار لخير تطورها الخلائق : من إدماج التراث البالغ الغنى من البحوث والمكتشفات التي أتت بها - ولو بمنظور مغاير - أو « مؤلّفين » - تيارات فكرية أخرى ، سواء أكانت مذاهب فلسفية أو دينية ، أم نظريات علمية أم مناهج للبحث ، وسواء أقامت على الفكر المسيحي أم على التفكير بالوجود أم على التحليل النفسي أم على النظرية « النبوية » ، ومن إدراك كذلك لما طرأ من تغيرات على المعرفة والعالم والتاريخ ، هذه التغيرات التي تتوالى في هذا القرن العشرين بوقائع لا مثيل لسرعته من قبل .

على أنني في اللحظة التي يفترض فيها أن أضع خاتمة لهذا الكتاب - الذي لا يمكن من حيث مبدؤه ذاته أن ينتهي إلى خاتمة لأنه يستهدف فهم حركة الفكر والعمل لا تأطيرها في مفهوم أو في مذهب مكتمل - يتضح لي مدى اليأس الذي يمكن به أن يساء فهم دلالاته .

إن التفكير في ما يمكن أن تكون الماركسية في القرن العشرين ليس

اقتراحاً بأية «مراجعة» أو أي «مخطط» للماركسية . بل هو على العكس ،  
و ضد كل محاولة لمراجعة الماركسية أو لصّبها في القوالب «المتقدمة» ،  
تذكيرٌ بمكتشفات ماركس الأساسية قبل قرن وبالدور الذي تلعبه هذه  
المكتشفات الأساسية اليوم في الارتقاء بالفكر والعمل إلى مستوى الشروط  
الجديدة . أي أنه تذكير بالدعائم الأساسية والبسيطة التي تقوم عليها الماركسية  
الحية : أولاً أن المادة الماركسية جدلية ، وثانياً أن الاشتراكية العلمية ليست  
طوباوية «علمية» بل هي فكرٌ نضالي ودليلٌ للعمل .

فحين نقول ان المادة الماركسية هي جدلية ، فليبي نؤكد - على خلاف ما  
كانت تقول به كل المذاهب المادية السابقة - ان كل إنسان هو شيء آخر  
وشيء أكثر من محصلة الظروف التي ولدته . بهذا وحده استطاع ماركس أن  
يقم ، على نظرة مادية إلى العالم ، منهجاً علمياً للمبادرة التاريخية . فلو كانت  
المستقبل مجرد استقطاب للماضي ( حتى لو فهمناه من خلال نظرة «مكنوية»  
للفني والتخطي الجديلين ) ولو كانت المعرفة المفهومية للكائن الموجود تسمح  
باستنباط مستند للفعل الذي ينبغي أدائه لتحقيق التاريخ المستقبل ، لما كان  
هنالك تاريخ بل فلسفة للتاريخ أو لاهوتٌ للتاريخ ، لاهوتٌ لا يختلف عما قال  
«بوسوبه» في «الخطاب حول التاريخ العالمي» إلا بكونه يضع محلّ العناية  
الإلهية مفهوم جدلية نظرية لعلاقات الانتاج .

وفضل «ماركس» الكبير هو بالذات أنه عرف كيف يحدد موضع  
«التَمَفُّصُل» بين العلم التاريخي والمبادرة التاريخية ، فلم يُضَحَّ بالعقلانية على  
مذبح «حرية» مجردة ، ولا بالاختيار الانساني على مذبح المفهوم الذي يُلغِص  
ويوضح ما هو كائنٌ سلفاً وما هو مُحَقَّقٌ سلفاً .

فحين يقول ماركس ان البشر يصنعون تاريخهم الخاص ، ولكنهم يصنعونه  
دائماً في شروطٍ محدّدة ، موروثَةٍ من الماضي ، لم تكن كلها من خلقهم ، فهو دائماً  
يضع مبدأً طريقةً تربط جدلياً قطبي التطور التاريخي . انه لا يزعم أنه بذلك  
يمطينا حكماً نهائياً ، ولا مفتاحاً صالحاً لكل الأقوال محلّ به رموز الماضي ونفتح

به أبواب المستقبل دونما تخافة خطأ ؛ بل هو يحدد نقطة البدء في بحث حول معنى التاريخ لا نزوب لثرائه على الجانبين : جانب التحليل المفهومي للظروف الموضوعية أولاً ، لأن التاريخ لا يصنعه البشر فحسب بل يكتبونه أيضاً ؛ فالاستقار التحليلي للماضي وإعادة البناء التركيبي لهذا الماضي - إذا كان هذا التاريخ علمياً لا « علموياً » ولا « معتقدياً » - هما ، ككل نظرية علمية ، قابلان دائماً لإعادة النظر ولترتيبات جديدة شاملة تبعاً للكشفات الجديدة . ولست أقصد بهذا مجرد نبش معلومات أو وثائق جديدة عن الماضي ، بل أيضاً فتح دروب جديدة في التاريخ الجاري صنعه ( لا الجارية كتابته فحسب ) ، دروب تلقي ضوءاً جديداً على أشكال الانتقال من بُنيةٍ إلى أخرى . ومثال ذلك أن التحرر الوطني لشعوب خضعت طويلاً للاستعمار ، وانبعثت تاريخها الخاص ( الذي كان الاستعمار ينكره أو يحمله غير قابل للفهم ) ، والأشكال المستعدنة التي تنتقل بها إلى الاشتراكية ، كانت عوامل سمحت بأن تطرح على ضوء جديد مسألة أكثر عمومية هي مسألة التنوع والتعدد في أشكال الانتقال من بنية إلى أخرى ؛ وكان ما ركس قد أحسن إرهابها تحت اسم « صيغة الانتاج الآسيوي » ، ثم جاءت « العلوية » الستالينية فدفتها تحت نصوصها « المتقدمة » التبسيطية الجامدة عن « المراحل الخمس » .

ان الاعتراف بهذه السمة الخلاقة والجديدة حقاً لتقدم المعرفة ، بما في ذلك المعرفة التاريخية ، عن طريق إعادة ترتيب شاملة ، لا يعني أبداً معاودة التشكيك بالمكتسبات النهائية ، سواء في علم التاريخ أو في أي علم آخر . بل ان هذه المكتسبات النهائية تظل محفوظة في داخل التركيبات الدائمة المتجددة لحظة التخطيط الجدلي للنظرية السابقة . ولكن ذلك الاعتراف يستبعد ضلالات « العلوية » التبسيطية ، التي تزعم الاستناد المظمن إلى أنظمة من مفاهيم مكتملة ، ثم تستنبط انطلاقاً منها كل التاريخ الماضي وكل التاريخ المستقبل ، تماماً كما أن النظرية « المكنوية » إلى الحتمية قادت « لابلان » في السابق - في ميدان الفيزياء - إلى أن يزعم القدرة على استنباط كل الحالات

الماضية وكل الحالات التالية لنظام الكون .

أما الجانب الثاني فهو جانب عمل البشر ومبادراتهم التاريخية ، جانب « الممارسة » بضمها الأقوى ، حيث يمكن لإعمال أحد الحدين الذين أحكم ماركس ربطها في نظريته المادية الجدلية للتاريخ أن يؤدي إلى نتائج لا تقل أذى عن نتائج « العلوية » على الصعيد النظري . فالعمل ليس نتيجة قياس أو جواباً لمسألة رياضية ابتدائية . بل ، بعد الذهاب في التحليل المفهومي العلمي للشروط الموضوعية إلى أبعد مدى ممكن ، يأتي القرار المسؤول . وهذا القرار ليس بالخيار الاعباطي ، إذ هو - على العكس - مبني على الدراسة العلمية ، ولكنه ليس نتيجة لها بل على الذي يكون فيه التطبيق التقني نتيجة "شبه" كاملة لمعرفة القوانين الراضة .

والتذكير بهذا لا يعني أبداً حل المشكلة ، بل يعني طرحها وإيضاح أن جوابها لن يكون أبداً نهائياً ولا مكتملاً .

ونحن لن نتوقف عن تكرار القول بأن كل ما نريده هو الإلحاح على ضرورة الإمساك بطرفي السلسلة ، والإبقاء على السمة الجدلية للماركسية .

فكل المتاعب التي عانتها الماركسية خلال العقدين الآخرين ترجع إلى التخلي عن إحدى لحظتي الجدلية التاريخية .

مثال ذلك - إذا أردنا أن نقصر الحديث على فرنسا - أن المرحلة التي أعقبت التحرير شهدت ألواناً متنوعة من « اشتراكية إنسانية » مزعومة ، ازدهرت خمسة عشر عاماً على أيدي أناس مثل « ليون بلوم » و« الأب ديفو » ، و« مكسيميليان روبل » و« الأب كالفير » ، وردّت الماركسية إلى واحدة من صور الاشتراكية السابقة للماركس ، للطوباوية والأخلاقية . أما « هنري لوفيفر » فكان يقترح تفسيراً آخر للماركس ، مبني على « العودة إلى هيغل » وجاعلاً من الماركسية نسخة جديدة من « اليسار الهيغلي » ومن « شيوعيته » الفلسفية . أما نحن <sup>(١)</sup> فقد أقمنا في وجه هذه الارتدادات المثالية المختلفة ، في الميدان

---

(١) يقصد المؤلف : فلاسفة الحزب الشيوعي الفرنسي حتى نهاية العهد الستاليني ، وكان منهم . ( المترجم ) .

الفلسفي ، حاجزاً من مادية بدائية ، لم تكن غالباً إلا عودة ( في صيغة حديثة بعض الشيء ) إلى مادية القرن الثامن عشر الفرنسي ، أو 'محاكمات تبسيطية' كذلك التي نشرها « جول غيسد » و « بول لافارغ » ، هذا حين لم تكن وضعية أو « علوية » . وأكثر المنشورات تعبيراً عن هذا الاتجاه كان الطبوعات المتتالية لمذكرات منقولة عن محاضرات ألقاها « جورج بوليتزر » قبل الحرب ، مع أنه كان قبل ذلك بسنوات قد ألّف أفضل الدراسات في الفكر الماركسي . وهناك نص آخر يعبر عن هذا الاتجاه ، نشر في أواخر تلك السنوات العشرين ، هو كتابي أنا : « النظرية المادية المعرفة » ، الصادر عام ١٩٥٣ ، والذي منعت إعادة نشره منذ ١٩٥٦ . وهو مثل محاضرات « بوليتزر » يحوي عناصر نافعة ، ولكن اتجاهه العام ظل سابقاً للبهيجية بل سابقاً للفكر النقدي ، أي أنه ككل المؤلفات الأخرى في تلك الحقبة يميلنا إلى شكلٍ للمادية سابقٍ للماركسية . وآخر تشويحات الماركسية ظهوراً كتابان كانا ، يتناظرهما نفسه ؛ ثقيلاً على عقابيل التعلي عن أية من اللعظتين في نظرة ماركس : كان « سارتر » في أولهما يهمل جوهر الاشتراكية العلمية ليضفي الحُظوة على الذاتية ، وكان « آلتوسر » في ثانيها يعكس الموقف فيلسفي اللحظة الذاتية ولا يستبقي إلا لحظة المفهوم .

ولن نمود هنا إلى الحديث عن محاولة « سارتر » ، بعد ان حاولنا استخلاص دلالتها في الفصل المتعلق بالأخلاق . بل سنكتفي بالتذكير بأنه لا يمكن اعتبار هذه المحاولة جهداً يهدف إلى « استكمال الماركسية من جانب الذاتية » . فليست هناك ، كما سارع بعضهم إلى القول « طبعة سارترية من الماركسية » . صحيح أن فلسفة « سارتر » طرحت بقوة في زماننا مسألة الذاتية ، ونحن أنفسنا قد أكدنا أن على الماركسية ألا تبحث هذه المسألة قدرها ، ولكن الأجوبة التي أتى بها « سارتر » لا تنطبق على زاوية النظر الماركسية ، بل هي رفض لها . فنذ « الوجود العنم » إلى « نقد العقل الجملي » وعلى الرغم من الجهود التي بذلها « سارتر » لاستخلاص النتائج الفلسفية من التجربة التاريخية للدور الذي تلعبه الطبقة العاملة ، وعلى رغم تأكيده التكرار بأن الماركسية هي

حقيقة عصرنا التي لا سبيل إلى تخطيها ، تظل نظرتة الى الحرية نظرة غيبية ، مفارقة بالنسبة إلى التاريخ ، و « فردوية » في أساسها . وهو إذ يعرف الحرية لا على أنها قدرة متنامية يكتبها التاريخ تدريجياً ، بل على أنها الامتياز التجريدي بأن أقول « لا » ، وبأن أدشن بدايات مطلقة يحمل الحد لديه رجراجاً بين الاعتراف الضروري بأن معنى التاريخ هو دائماً مؤجل للتنفيذ وبين التوهم بأن هذا التاريخ يمكن في أية لحظة أن يصبح أي شيء . وهذه « اللاعقلانية » (٥٠) العميقة في الفلسفة تجعل ، في الممارسة السياسية ، في عجز عن التمييز في كل لحظة بين القوى الحقيقية التي يمكن انطلاقاً منها بناء مستقبل انساني ، وبين تصورات بعض المتأرجحين المستعجلين . وهذا - على الرغم من اعتراف « سارتر » لفظياً بالدور الحاسم للطبقة العاملة وحزبها ، ومن رغبته في أن يخدم قوى التقدم سواء أثناء المقاومة أو في الكفاح ضد الاستثمار أو ضد السلطان الشخصي - قد أدى الى أروعب صور الالتباس في سياسة « سارتر » : سواء في خطفه الأساسي عام ١٩٥٦ بين الثورة والثورة المضادة ، أو في محاولته تشكيل « قوة ثالثة » تحت اسم « التجمع الديمقراطي » اعترف بعد ذلك بعدم جدواها ، ولكن مع الماودة المتجددة دائماً لنفس الخطيئة ، خطيئة اللظن بأنه يدفع الأمور إلى أمام حين يتعاون لا مع الطبقة العاملة وحزبها ، بل مع المنشقين عنه . ومصدر هذه الأخطاء هو أيضاً سبب العجز الذي يؤدي إليه : وهو أنه ليس في المستطاع ، انطلاقاً من ذاتيات فردية ، تمييز القوى التاريخية الحقيقية ، الموضوعية ، المؤثرة في معارك الطبقات والشعوب .

وعلى عكس ذاتية « سارتر » ، وفي تناظر معها ، تستند « اللا إنسانية النظرية » التي يقول بها « آلتوسر » على التوهم بأن في الإمكان ، انطلاقاً من المفهوم ، معالجة البنى والعلاقات الاجتماعية بصرف النظر عن الاختيارات الانسانية . هكذا يُلفني « الجانب الفاعل » من المعرفة ، الذي طالما ألح عليه ماركس بوصفه « اللحظة الذاتية » ( دون أن تكون أبسداً « فردوية » ) في المبادرة التاريخية ، أعني : الدور الفاعل للوعي ، الذي يستند اليه كل مبدأ الحزب

الثوري . أي أن هذا المنظور يُسقط الأمر الأسامي في الماركسية : أمر الوحدة العميقة بين النظرية والممارسة ، الممارسة بمنها الماركسي ، الذي لا يحملها قاصرة على « الممارسة النظرية » المتمثلة في تنسيق المفاهيم ، ولا على الممارسة « التقنية » المحضة المتمثلة في تطبيق نتائج مجموعة من المفاهيم المتكونة سلفاً لترتيب « ممكنة » مثلاً .

إن « ممارسة » ماركس ولينين تجمع في وقت واحد بين لحظة التحليل المفهومي لظروف العمل الموضوعية وبين اللحظة الإنسانية المحضة ( لا « التقنية » فحسب بل « الأخلاقية » أيضاً ) ، لحظة للتخلي الجدلي وقفزة « الانقطاع » التي تقتضي استباقاً للغايات ، مع كل ما يحمله من مجازفة ، من احتياز مسؤول ، من مبادرة تاريخية حقة .

إن المفهوم - كالحرية - ليس لدى الماركسية متكوناً سلفاً ولا محدداً مرة واحدة إلى الأبد ، خارج التاريخ ، أي خارجاً عن عمل البشر ، عمل الإنسان في تطور تاريخه

و « اللا إنسانية » النظرية ، التي تقول بها مدرسة « ألتوسر » هي الطبعة الفرنسية للمعتقدية الجديدة . طبعة فرنسية محضة لأنها ترفض كل ما لدى ماركس من تراث هيجل وفيتغن وكانط ، وتكتفي بالاعتماد على نظرة « ديكراتية » للمفهوم . وهذه « المعتدلية الجديدة » في طبعتها الفرنسية تذهب بعيداً في إخضاع الماركسية للمعتقد وتجميدها فيه . إنها تستعص عن الجدلية الماركسية بنظرية « ديكراتية » أو « سبينوزية » للمفهوم ( هي نفس تلك النظرية التي أثبت « باشلار » قبل أكثر من عشرين عاماً أنها فقدت نهائياً كل أسباب الحياة في منظور تقدم العلم المعاصر ) . وهذه العودة إلى « ديكرات » أو إلى « سبينوزا » تجبر مدرسة « ألتوسر » على تطوير مؤلفات ماركس من كل ميرات الفلسفة الألمانية « الكلاسيكية » ، التي كان ماركس ولينين يريان لها الأولوية .

وفي هذا الارتداد عن الفلسفة المادية الجدلية إلى عقلانية « معتدلية » ترى ذات التاريخ في المفهوم لا في الإنسان ، يتحقق التاريخ من دون البشر ( الذين



ينقلبون مجرد «حوامل» لملاقات الإنتاج ) ، وتسمي الأخلاق والممارسة بصورة أعم خاليتين من أي معنى مطرودين إلى الظلمات الخارجية في «الأيديولوجية» .  
 ان لحظة المفهوم ، أي لحظة ما اكتمل من العلم ، هي لحظة أساسية في الجدول التاريخي ؛ ولكن إذا أعطيت هذه اللحظة وحدها الخطوة على حساب كل الآخرين ، فعجبت بذلك « اللحظة الفاعلة » ، في المعرفة ( التي أشار إليها ماركس في أطروحته حول « فويرباخ » ) ، ولحظة الاستباق الواعي للغايات في العمل ( التي أشار إليها ماركس في رأس المال ) ، أعني : إذا أسقطنا من الممارسة الإنسانية لحظة المشروع والمبادرة التاريخية ، فان « المتقنية الجديدة » لهذه « اللانسانية النظرية » تسقط بذلك نفسه الجدول والتاريخ والممارسة ، أي كل ما هو أساسي في الماركسية .

ان نظريات « ديكرت » و « سبينوزا » ، ومادية القرن الثامن عشر في فرنسا ، والفلسفة الألمانية « الكلاسيكية » ، كانت لها جميعا أبعادها ، ولا تزال تزود الفكر المعاصر بينابيع لا تنضب للتأمل ويتأذج منهجها لا نعوض ، ولكن الماركسية - التي تلزم باستيعاب هذا التراث الرائع - لا تستطيع أن « تعود » لا إلى ديكرت أو سبينوزا أو هولباخ ، ولا إلى كانط أو فيخته أو هيجل أو فويرباخ . وقوام الثورة الفلسفية التي أحدثها ماركس هو بالذات أنها ربطت للمرة الأولى ، ربطاً لا انفصام له ، بين النظرية والممارسة ، بين الفكر الفلسفي والعمل النضالي لتغيير العالم ، وبذلك جعلت النظرية لحظة من التاريخ الجاري صنعه .  
 ويزيد من خطر انبعاث العقلانية « المتقنية » في مدرسة « ألتوسر » أنها تقدم لنا من قبل موهبة نظرية لا مراة في كفاءتها ، توقف في يسر كل شياطين « المتقنية » التي اضطرت فترة التراجع بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي ، ومهما كل ألوان الحنين إلى تلك النظرة السالينية ، وقد ظهرت في ثوب أقل خشونة ، وتزينت بالحرمة الجامعية التي تتمتع بها مكتسبات حقيقية أضيفت إلى الفكر المعاصر ، كعلم اللغات البنيوي وكتلليل النفسي ، إضافة إلى أنها تطفي حلة فلسفية محترمة لبعض نزوات الشطط الصيني .

وإنه لمرّضٌ خطيرٌ من أعراض فقر الدم النظري أن تكون مثل هذه النظرية قد لقيت ، حتى في مجالات تنسب نفسها إلى الماركسية النضالية ، ترحيباً تراوح بين المهادنة « التخيرية » وبين التعصب المتحمس ، بل قدّمت للناس على أنها إسهامٌ رفيع الشأن في تعميق الماركسية .

عرّض خطير لأن هذا التشويه النظري للماركسية يؤدي إلى ممارسة قاتلة : فكما أن « المتقديّة » الستالينية كانت تنتهي إلى مَشِينوِيّة «<sup>(\*)</sup>» سياسية عمياء لتجعل الواقعَ منطبقاً بأي ثمن على رسوم خيالية مجردة ومتشجرة أصبحت غريبة عن هذا الواقع ، كذلك تُولف « المتقديّة الجديدة » سَنداً « نظرياً » الروح المغامرة السياسيّة .

وهذه النتيجة تتجلى بوضوح في التصرفات السياسيّة لتلاميذ « ألتوسر » : بعضهم « يُشرّع » لكل أمريكا اللاتينية باسم نظريّة « متقديّة » متصلة إلى « السراتييجيّة » الثوريّة ، وآخرون منهم في فرنسا ذاتها يصدرّون نشرة يستنكرون فيها - باسم « اللإنسانيّة النظرية » - قرار اللجنة المركزيّة الذي كان الحزب الشيوعي الفرنسي ، في « أرجانتوي » ، يحاول به التسلق بين مبادئه النظرية وممارسته العملية .

ومن حسن الحظ أن هذه « المتقديّة الجديدة » ، وإن تكن طبعتم ببسمها عدداً من المجالات الثقافية لم تستطع - حتى الآن - أن تنحرف بسياسة الحزب الشيوعي الفرنسي .

وهذا البحث حول ماركسية القرن العشرين سيكون قد بلغ أقصى غايته إذا هو أسهم في منع فلسفة « الانفلاق المتقدي » والمغامرة السياسيّة هذه من أن تنتهي إلى ممارسة نفوذ سياسي بالغ الأذى .

وعلى هذا الهدف حاولتُ جهدي أن أرجع بكل فكرة وبكل عمل إلى نقطة انطلاق كل منها ، وأن أجتازها في حركتها ، وهما في حالة التكوّن . على أن المشقة تكون بالغة حين ينبغي التفكير في ما هو ، من حيث مبدؤه ذاته ، عصي على الردّ إلى المفهوم ، أعني : في المفهوم ذاته ساعة ولادته ، وهو

لا يزال فرضية وحركة فكر ، وقصدأ يتحسس دربه ، وفي مبادرة العمل التاريخية وهي لا تزال مشروعاً بعد ، واستباقاً موقتها .

على هذا المستوى يكون الالتباس مجازفة خطيرة ، إذا ما أيسر أن تطلق اتهامات اللاعقلانية والفراتمية و«الإيديولوجية الإنسانية» والتخلي عن الماركسية، على مسمى للتفكير في امتزاج المفهوم والعمل ، في مولدهما .

فأما المفهوم فهو جعاع المعارف المحققة والمنهجة في لحظة بذاتها من تقدم العلم . وهو يسمح بالتركيب الموضوعي لما هو معلوم . وقد عرض أنجلس مثلاً ، في «جدل الطبيعة» ، صورة عامة لمكتسباته الرائعة . ولكن الخطأ ، الذي لا تصح نسبته إلى ماركس ولا إلى أنجلس بل إلى تلاميذ لها مبسطين و«ممتدنين» هو أن يخلط بين هذا «الكشف» الموقت للعلم في لحظة من تطوره وبين استقطاب غيبي نهائي يدير القول بفلسفة للطبيعة وفلسفة للتاريخ يكون مسارهما الصارم محددأ سلفاً وإلى الأبد ، ولا يكون للبشر فيه ولا لفعلهم الحلاق ومبادراتهم التاريخية أي دور .

إن معنى الحياة والتاريخ ، لدى الماركسي ، لا يخلق الإنسان الفرد ، كما توحي بذلك الوجودية وهو أيضاً ليس مكتوباً من قبل ومرة واحدة في تاريخ يجري وفق القوانين المرمدية للعناية ولا وفق قوانين ليست أقل منها ثباتاً (ولا أقل لاهوتية) تُعزى لما يسمى «التقدم» بمنظور مادية غيبية ( لا تختلف في الواقع عن المثالية الغيبية إلا بأنها عكس لوضعها ) . إن بعض التفسيرات «العلمية» لكتاب أنجلس ، «جدل الطبيعة» ، أو لكتاب «تيلاردو شاردان» «الظاهرة الإنسانية» ، تؤدي إلى صيغ من «المنقذية» قريبة جداً بعضها من بعض . ولكن معنى التاريخ هو من صنع الانسان ، أو هو على الأصح صنع البشر في مجموع تاريخهم .

وفي وسعنا أن نقول ، خلافاً لرأي مختلف فئات «الوجوديين» ، إن هذا المعنى هو الآن موجود فعلاً ، موجود قبلنا وبدوننا ، لأن المبادرات التاريخية التي صدرت عن الأجيال الماضية هي اليوم «متبلورة» في منتجات ومؤسسات

تخلق شروطاً تاريخية لا مرونة فيها أمام مبادراتنا الراهنة فلتستبد بصورة حاسمة عدداً كبيراً من « الإمكانيات » التاريخية . ولكن هذا المعنى يظل غير نهائي لأن المستقبل ما يزال ينتظر أن تخلقه وإن كان ذلك انطلاقاً من شروط ورثناها من الماضي . إنه ليس مكتوباً بعد ، فإذا نحن لم نقيم مهمتنا كبشر ، أي كخالفين ، فليس أبداً بمستحيل ألا يتحقق التخطيط الجدلي ، وأن تؤدي عطالة الماضي وحدها إلى تعفن في التاريخ ، وإلى غزقات تقتفي إليها التناقضات التي تنخر جسد العالم الرأسمالي بدلاً من أن تنتهي إلى حلها التاريخي ، غزقات يمكن في المرحلة الراهنة من تقديم التقنيات ومن قوة الدمار التي امتلكها البشر - أن تقود إلى انهيار التطور وإلى تدمير الحياة . إن اللعبة لم تتم بعد ، ولا تم بدوننا لعبة .

ان تحليلنا المفاهيمي للشروط التي ينبغي فيها أن تتدخل مبادرتنا التاريخية وقرارتنا يمكن أن يبلغ غاية الكمال والإحاطة ، فلا يفتينا ذلك من أن نقوم بالاختيار وأن نقرر المجازفة . بهذا المعنى نقول إن هنالك « مفارقة » ، أي - ببساطة - ان هنالك انقطاعاً بين فعل الإنسان الخلاق وبين الوجود السابق التحقق والمفهوم الذي يعبر عنه . وهذه « المفارقة » ، هذا الانقطاع بين الفعل الإنساني الخلاق والوجود ، ليست أبداً محلولاً إلهياً ولكنها البعد الإنساني المحض للعمل . فلئن كانت « المفارقة » بالمعنى الديني و « المولدين » تعني « ما فوق الطبيعة » ، فإن التجربة الصادقة الإنسانية فحسب ، التي يمثلها لدينا هذا الاصطلاح هي تجربة التخطيط الجدلي ، تجربة خلق الإنسان خلقاً مستمراً للإنسان ، هذه التجربة التي تتضمن ذلك الانقطاع النفسي ، والتي تعني أن الفعل والقرار والخيار أمور لا يمكن ردّها إلى الشروط التي ولدتها ولا إلى المفاهيم التحليلية لهذه الشروط .

فلكي نفهم ما يمكن أن يكونه إيمان المسيحي ، ينبغي لنا أن نضع أنفسنا في تلك النقطة التي يستوي فيها تماماً ويتأثل في المضمون أن نعتقد أن للعالم معنى وأن نعتبر أنفسنا مسئولين عن معناه . فهذا الإرهان لوجودنا كله ، نظراً وعملًا ، هو ما اعتاد الناس أن يسموه الإيمان . وهي كلمة يمكن أن تقود إلى كثير من اللبس ، إذ أن هذا الإيمان - لأنه في ماهيته جدلي ، معرفة وعمل معاً ، وجود وفعل ، علم لم يبرأ بعد من الشك وارتباط لا يخلو بعد من المجازفة ، تبعية للماضي

وقطبة تخلق المستقبل - هذا الايمان يظل دائماً تحت تهديد الأليسة .

يكفينا اللحظة واحدة ، أن نخرج عن الصراط الذي يجمع في توازن قلتي بين التوكيد والتساؤل ، بين الاعتقاد والشك ، كما نزلتي على أحد الجرفين ، فلا نرى اللحظة القطعية والمفارقة وإذ ذاك نضع التصديق فوق العقل ونفترق في التسليم الساذج بما هو لا عقلاني وما هو فسارق للطبيعة ، أو لا نرى إلا لحظة التوكيد والحلول فنسكن إلى قناعة قتالة بالمعرفة المطلقة ، سواء في صورتها اللاهوتية أو في صورتها «العلمية» ، وكلتاها ضرب من ضروب معتدية واحدة . فاما الطريق الأول فيقود مثلاً إلى «الكالية» الكاثوليكية ، التي تتسم في جوهرها بالخلط بين ما هو أساسي في الرسالة المسيحية وبين قوالب ثقافية أو تأسيسية عبرت بها هذه الرسالة عن نفسها في هذه اللحظة أو تلك من لحظات التطور التاريخي ، أي بالخلط بين الإيمان والدين ، وبالسكون إلى ما يُعتقد أنه حقيقة خالدة ، تتقلب في الواقع إلى «ميثولوجيا» بمجرد أن نحول عن كونها ذلك البنبوع الحيّ لتجدد الإنسان مجدداً لا نهاية له ، وتلك الدعوة الدائمة إلى تحطيط الشكل المكتسب وتدشين مستقبل دائم الانفتاح . ومن هنا نجد أمامنا كل أشكال تلك المسيحية المنظورة من خلال أفلاطون أو أرسطو والتي توحد بصورة متناقضة بين تصور العالم والمعرفة لدى أفلاطون أو أرسطو وبين رسالة المسيحية ودعوتها . وهذه المسيحية ذات الوحي اليوناني والقائسة بالحكم الإلهي ليست فحسب ، من الناحية النظرية ، بعيدة كل البعد عن نظرية المعرفة التي يوحى بها البناء كل التطور المعاصر للتقنيات والعلم والفن ، بل هي من الناحية العملية تقوم أيضاً بدور الأفيون ، إذ هي تعيق التقدم البشري بإعلانها التعارض بين الدنيا والآخرة ، بين النضال والمحبة ، متبعة بذلك كل أشكال المحافظة التي هي تكريسها و «أريجها الروحي» .

وأما الطريق الثاني فيؤدي مثلاً إلى «معتدية» كاذبة الماركسية ، سمتها الجوهريّة هي الخلط بين ما هو أساسي في الماركسية وبين الشكل الثقافي أو التأسيسي الذي ظهرت عليه الماركسية أو تحققت في هذه اللحظة أو تلك من التطور التاريخي ، وفي هذا البلد أو ذاك ، وفي هذه الظروف أو تلك . وهذا

خلط بين العلم وبين «المعلومة» بقصر العلم على ما بلغنا من العلم حتى الآن ويستنتج في أنظومته من المفاهيم النهائية . وذلك جوهر كل المخراف « معتقدي » .  
 وهذا البحث في ماركسية القرن العشرين يهدف في الأساس إلى محاربة هذا الانحراف بالبرهان على أن الماركسية تحمل في ذاتها، في مبدئها ذاته، إمكانات غير متناهية للتألف والتجدد تفصح لها في كل لحظة من التاريخ سبيل وعي ما للفكر والعمل من ظروف جديدة .  
 وإنجازاً لهذه المهمة كان لا بد لي من الإلحاح بقوة - وربما ببعض الفلأو -  
 إعلاناً حاسماً لنَبَذ النهج المتأصل - على لحظة التَّخَطُّي الجَدِّي بكل ما يلزم عنها من قُطِيعَة وانفصالٍ بالنسبة إلى الماضي . وتجربةُ القُطِيعَة والانفصال هذه، التي هي واحدٌ من الأبعاد النوعية للفعل الإنساني، قد عاشتها المسيحية على صورتها « المُولِيسِيَّة » صورة الفارقة والإيمان . ولكن هذه الصورة « المُولِيسِيَّة » التي تجلّت عليها تاريخياً لا تمنع ماركسياً من أن يتقصّى الواقع الإنساني حقاً والمحتوي الفعلي للذين تحجبها ، والذين ينبغي للماركسية أن تتبناها . وهذا هو سبب لجأنا الثقيلة في تحليل الظاهرة الدينية . إن عدم فهم هذه الظاهرة أو تبسيط طبيعتها يجعلنا عاجزين عن فهم الماركسية ذاتها .  
 وهذا نفسه هو أيضاً سبب إلحاحنا على مسائل الجمالية . فالنظر في طبيعة الخلق الفني وخصائصه لحظة لا معدى عنها في التقصي الماركسي وفي صباغة ماركسية حية ، لأنه يتيح لنا - انطلاقاً من تجربة ذات وضعٍ ممتاز - أن ندرك شروط الفعل الخلاق في صورته العامة ، وأن نميز بين « مستويات » للمعرفة ، وأن نكسّن بصورة « معتقدية » إلى الوجود وإلى المفهوم الذي يعبر عنه ، وأن نفهم أن الفعل ليس مجرد امتداد للوجود .  
 ولئن كان هذا يدفع « المعتقدين » إلى إتهامنا بالتخلي عن العقل والعقلانية ، فالحقيقة هي أن كل ما نبتغيه هو ألا نقف عند حدود العقل المتكون ، وأن نضع أنفسنا على مستوى العقلانية الجارية التكون باستمرار ، فنكون دائماً حيث يولد شيء جديد لم يتبلور بعد في مفهوم .  
 ومن مثل هذه « المعتقدية » الضيقة الأفق يحذرننا المثل البوذي الذي يقول : « تشير الإصبع إلى القمر فلا ينظر الأحمق إلا إلى الأصبع » .

# فهرست

صفحة	
٥	مصطلح الكتاب
١٥	على هامش الترجمة
٢٩	مقدمة
٤١	١ - المشكلة
٦٣	٢ - نحو فكر نقدي
١٠٧	٣ - الماركسية والأخلاق
١٤١	٤ - الماركسية والدين
٢٠٥	٥ - الماركسية والفن
٢٤١	خاتمة : مدخل الى مناقشة الكتاب





## هذا الكتاب

« إن الجزائري ذا الثقافة الإسلامية يستطيع ان يصل الى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات أخرى غير سبل هيجل أو ريكاردو أو سان سيمون . فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوبولوجية مثله » في حركة القرامطة ، وكان له ميراثه العقلي والجدي مثلاً في ابن رشد . وكان لديه مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون . وهو على هذا التراث يستطيع ان يقيم اشتراكيته العلمية » هذا النص المقتطف من الكتاب الذي بين يديك ... يأتي بالجواب الحاسم حلاً للجدل اللغضي الذي احتدم طويلاً بين مثقفينا التقدميين حول الاشتراكية التي تأخذ بها بعض أقطارنا ، وهل تكون « اشتراكية عربية » أم « طريقاً عربياً الى الاشتراكية » .

« ان المؤلف قد طرح بمثاله هذا قضية القومية العربية وعناصر تراث القيم الإسلامية فيها كأنه امر مسلم به من وجهة النظر الماركسية ... وهذا يدل على استعداد لقبول اشتراكية « علمية » غير ماركسية ، صادر عن واحد من أبرز فلاسفة الماركسية اليوم . وهو تطور يعتبر كسباً ضخماً حقاً ، ويمكن ان يكون كسباً عربياً ، لأننا اذا وعيناه ، ونحن في بداية معانا الجديد للخروج من القاع ، فلن نجد انفسنا مكرهين على الاختيار الوحيد بين نار الاستغلال الرأسمالي باسم حرية الفرد ، وبين صدق الطغيان الفئوي باسم مصلحة الجماعة . بل ستكون مسؤوليه المثقفين العرب بالذات - في هذه المرحلة ، ونأسبياً محتوماً على المنطق القومي الوحدوي الذي لا بديل له من التحزنة ولا من الامة - ان يفتحوا ابواب الحاضر العربي ، الفاسد الهواء ، على الهواء النقي الذي يحمل نواذره عطاء الفكر العالمي غير المزمّت تحت شعار الحوار » .

هذا ما كتبه في مقدمة الكتاب مترجحه الاستاذ نزيه الحكيم . وهو مظهر واحد من المظاهر التي تدل على اهمية كتاب « ماركسية القرن العشرين » وخطورته اذ يعتبر خطوة رائدة هامة على طريق الحوار المفتوح ، طريق تحرير البشر من « الايديولوجيات » الشمولية التي تزعم تفسير الانسان والطبيعة تفسيراً احادياً نهائياً يفرض غيبية جديدة باسم العلم .

ويتناول الكتاب موقف الماركسية « الجديدة » من مبدأ المعتقدية ، ومن الاخلاق ، ومن الدين ، ومن الفن ، كل ذلك بتحليل عميق عرف به روجيه غارودي .